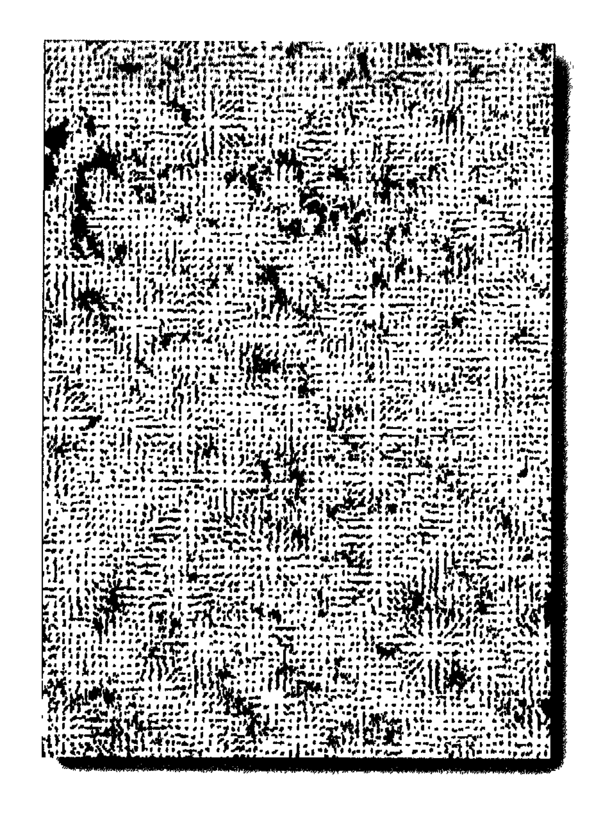
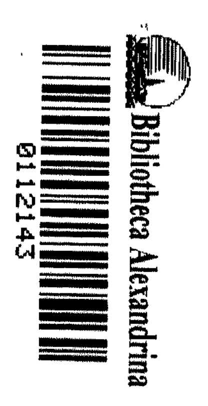
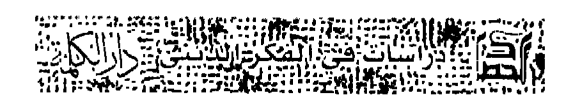
د. مجيد خدوري

مفهوم العدل في الإسلام









مفهـوم العـدل
في الإســـلام

- دار الحصاد للنشر والتوزيع: سوريا ـ دمشق برامكة ـ بجانب وكالة سانا ـ طابق أول هاتف و فاكس: 2126326 ص. ب : 4490
- دار الكلمة للنشر والتوزيع دمشق ـ برامكة جانب سانا: ص.ب: 2229
- الطبعة الأولى ١٩٩٨/١٠٠٠نسخة
- الاخراج وتصميم الغلاف: القسم الفني في دار الحصاد

الدكتور مجـيد خدّوري

مفهوم العدل في الإسلام

ترجمة دار الحصاد

THE ISLAMIC CONCEPTION OF JUSTICE

MAJID KHADDURI

The Johns Hopkils University Press

PALTIMORE AND LONDON

المحتويات



مقدمة الناشر

أيها القارئ العزيز:

أضع بين يديك هذا الكتاب الذي يعالج موضوعًا شغل رجال الفكر عبر القرون، واختلفت فيه وجهات النظر وتشعّبت، وربما نشأت بسببه خصومات ونزاعات وحروب. هذا الموضوع هو «العدل» الذي لا يمكن أن تستقيم حياة الناس إلا به. ولكن ما العدل؟ وكيف تصوّره الإسلام في بداية ظهوره، وكيف تطوّر مفهومه لدى الفلاسفة وعلماء الدين والفقهاء ورجال الفكر؟ وما معايير العدل المطبقة من قِبل أنظمة الحكم في الأقطار العربيّة والإسلامية على اتساعها وامتدادها منذ أن كانت دولة واحدة تطبق معيارًا واحدًا للعدل إلى أن أصبحت دولاً شتى ذات معايير عدل متباينة؟ ثم ما مدى اهتمام عمالقة الفكر الإسلامي وإسهامهم في إيضاح مفاهيم العدل وتطويرها، مثل الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد الذين تناولوا الجانب الفلسفي من الموضوع ، ومثل الغزّالي والرازي والماوردي وناصر الدين الطوسي الذين تناولوا جانبه الأخلاقي، ومثل أبي حنيفة والشافعي اللذَين عُنيا بجانبه القانوني، وابن خلدون وابن الأزرق اللذين عالجاه من الناحية الاجتماعية، وهذا كله إلى جانب إسهامات رجال الفكر والدين والقانون البارزين في العصر الحديث مثل جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده، والإمام آية الله الخميني، وعلي عبد الرازق، وعبد الرزاق السنهوري؟

هذه وغيرها أسئلة تصدّى لها المؤلف وعالجها بنزاهة وموضوعية وسعة أفق وتقدير عظيم لتراثنا الغني وفلاسفتنا ومفكرينا الكبار عبر العصور. وقد استخدم في

دراسته القانونية هذه منهجًا طولانيًا، فأفرد فصلاً خاصًا لكل جانب من جوانب العدل: العدل السياسي، والعدل الكلامي (الديني)، والعدل الفلسفي، والعدل الأخلاقي، والعدل القانوني، والعدل الاجتماعي. وتتبّع حركة الفكر والجدل في كل منها منذ فجر الإسلام حتى العصر الحديث. وبهذه الصورة استعرض مواقف المذاهب والحركات الإسلامية بدءًا بانقسام المجتمع الإسلامي الناشئ إلى سنّة وشيعة ومرورًا بمذهب الخوارج ومذاهب المرجئة والمعتزلة والمتصوفة، ثم عرض للتعديلات التي طرأت، بتأثير الظروف المستجدّة في العصر الحديث، على التشريعات والقوانين في ظل الدولة العثمانيّة وتمثلت بإصدار مجموعة القوانين التي تعرف باسم (المجلّة). وانتهى بسرد قصة ظهور القوانين المدنيّة في عدد من الدول الإسلامية بعد استقلالها مثل مصر والعراق وتونس وسورية وباكستان.

وقد جاء هذا الكتاب ثمرة جهود مضنية بذلها المؤلف واستغرقت عدة سنوات من البحث والدراسة والتأمّل، مع الاطّلاع على كتب التراث والإحاطة بما ظهر في العصر الحديث من مؤلفات ومقالات ودراسات ذات صلة بالموضوع (انظر قائمة المراجع في آخر الكتاب).

والمؤلف علَم بارز من أعلام الفكر في الوطن والمهجر. شغل سنوات طويلة منصب أستاذ القانون الدولي في معهد الدراسات الدولية العالية في جامعة (جونز هوبكنز) في الولايات المتحدة الأمريكية. وأسس فيها مركز دراسات الشرق الأوسط (واشنطن). وهو حاليًا رئيس جمعية الشيباني للقانون الدولي ورئيس جمعية دراسات الشرق الأوسط . وصدرت له عدة مؤلّفات مهمّة باللغتين العربيّة والإنجليزيّة كان أولها «**أسباب الاحتلال البريطاني للعراق**» (الموصل 1933)، وآخرها **حرب الخليج** (1988). ومن أشهر مؤلفاته الأخرى التي تعدّ مراجع أساسيّة للباحثين كتاب **الحرب والسلم في الشريعة الإسلامية** (1944)، **والفقه الإسلامي** (وهو ترجمة **الرسالة في أصول الفقه** للشافعي (1960)، **وليبيا الحديثة** (1963)، **والشريعة الإسلامية للأمم** (1965)، **والعراق المستقل** (1969)، **والعراق الجمهوري** (1969)، **واتجاهات سياسيّة في العالم العربي** (1970)، **والعراق الاشتراكي** (1978)، وأخيرًا نذكر هذا الكتاب الذي صدر باللغة الإنجليزية ويعتبره المؤلف أهمّ

مؤلّفاته. وهو يعمل منذ بضع سنوات لإصدار كتاب في **أسس الشريعة الإسلاميّة**، وكتاب آخر عن **سيرته الذاتية**، ونأمل أن يريا النور قريبًا إن شاء الله.

ولا بدّ من الإشارة إلى أن هذا الكتاب موجّه إلى طلبة الدراسات الإسلاميّة والقانونيّة والدوليّة بصورة خاصّـة، وإلى القارئ المثقّف بصورة عامّة. ونأمل أن يكون ذا نفع كبير لهؤلاء وأولئك، والله من وراء القصد.

* * *



مدخل

لا يوجد سوى موضوعات قليلة تثير اهتمامًا لدى الناس من مختلف الطبقات والرتب أكثر مما يثيره موضوع حقوق الإنسان في مجتمعه. صحيح أن الذين ينتمون إلى قطاع المحرومين من الحقوق المشروعة قد يعبِّرون بصوت أعلى عن اهتمامهم بالعدل؛ لكن صحيح أيضًا أن في القطاعات الأخرى من المجتمع أناسًا يتعاطفون مع المحرومين ويُظهرون اهتمامهم بالعدل.

لكن ما العدل؟ - يختلف الجواب من مدرسة فكريّة إلى مدرسة أخرى، ومن مفكر إلى مفكر آخر في المدرسة ذاتها، كما يتضح من الحوار حول العدل في جمهوريّة أفلاطون. ويبدو أن الذين يَشغَلون المناصب العليا ممن يُفترض فيهم إقامة العدل، تساورهم الشكوك في طبيعة مهمَّتهم. ويقال إن القاضي Learned Hand، بعد أن أوصل Holmes إلى المحكمة العليا طالبه بإقامة العدل. فأجابه هولمز: «ليس هذا عملي. عملي أن ألعب حسب قوانين اللعبة». وجاء في كتاب W. N. Seymour (**لماذا يخفق العدل**): «إن المحاكم لا تقيم العدل ولا تطبِّق الأحكام تطبيقًا عادلاً». وعلى الرغم من هذا يتفق جميع المهتمين بالعدل على وجود الحاجة إليه، وإن اختلفوا في تحديد عناصره، وفي طريقة تحقيقه على الأرض.

يهدف هذا الكتاب إلى دراسة تجارب الإسلام مع العدل، وإلى عرض الطريقة التي تناول بها زعماؤه ومفكروه مشكلة تحديد معيار العدل وإقراره بصورة تتفق مع نظام من المُثُل والقيَم يطمئنّ إليه ضمير الجمهور. وقد أثبتت تجارب الإسلام مع العدل، كغيرها من تجارب الأمم الأخرى، أنه ليس في وُسع أي شعب ادّعاء امتلاك

معيار عدل أفضل من معايير الشعوب الأخرى. والحق أن تنوُّع معايير العدل يثري تجارب البشر بأساليب لحلّ المشكلات حلاً عادلاً على الصعيدين القومي والدولي، على الرغم من أنه قد يولّد الخلافات والصراعات. وليس في وسع أية أمّة في الوقت الحاضر تَجاهلُ تجارب الأمم الأخرى في طريقة إقامة معايير العدل، وطريقة حلّ المشكلات الناشئة عن تطبيقها في مواقف مماثلة. وقد أفاد الإسلام في ذروة عظمته من تجارب الأمم الأخرى ـ الإغريق والفرس وغيرهم ـ وقدّم المثال على أنه ليس في مقدور أية أمّة العيشَ بمعزِل عن الأمم الأخرى. بيد أن دراستنا لا ترمي إلى تتبُّع أصول عناصر العدل، والمبادئ التي تبنّاها المسلمون من مصادر أجنبيّة ـ وهي عمليّة نَقْل ما تزال مستمرّة مرّت بها جميع الأمم بدرجات متفاوتة ـ بل ترمي إلى بيان كيف انسجمت تلك العناصر الأجنبية مع النظام الإسلامي العامّ، ثمّ كيف تمثّلها في نهاية المطاف. ويهمنا فوق كل شيء بيان الأسباب المنطقية والتأمُّلات النظريّة التي اعتمدها المفكرون المسلمون في مواجهة الحاجات والتوقُّعات المباشرة.

وهذا الكتاب لا يَعني طلاب الدراسات الإسلاميّة وحسب، بل نأمل أن يكون موضِع عناية كل الذين يتخذون العدل وسيلة لإشاعة السلام عن طريق نشر الأفكار وتبادلها.. ويسرني أن أنوّه بفضل جميع الذين قدّموا لي العون أو النصح في أثناء إعداد هذا الكتاب. وأخصّ بالذكر صاحب السموّ الملكيّ الشيخ خليفة بن حمد الثاني، حاكم دولة قطر، للمنحة التي مكّنتني من زيارة عدة عواصم عربيّة، ومِن جمع مادّة الكتاب، والاطّلاع على آراء عدد من العلماء في الوطن العربي والبلدان الأجنبيّة. وقد زوّدني صديقي الأستاذ رمضاني بعدّة اقتراحات خلال المرحلة الأخيرة من إعداد النصّ قبل تقديمه للناشر، ويطيب لي أخيرًا أن أشكر J.G.Goellner، مدير مطبعة جامعة جونز هوبكنز الذي عُني عناية خاصّة بهذا الكتاب، حتى قبل أن أشرع بكتابته، وأعانني على نشره بحلته الأنيقة الحاليّة. لكنّ أحدًا من هؤلاء ليس مسؤولاً عمّا ورد فيه من آراء، أو عن أي خطأ في محتواه.

الفصل الأول

المقدمة

﴿وأوفُوا الكيلَ إذا كِلتم وزِنوا بالقِسطاسِ المُستقيمِ ذلك خَيرٌ وأحسَنُ تأويلا﴾

(الإسراء، 37)

﴿وإذا قُلتُم فاعْدِلوا و لو كان ذا قُربى﴾

(الأنعام، 153)

العدل في الأساس مفهوم نسبيّ، لذلك من الضروري، عندما يعتقد شخص ما أن له مطلبًا عادلاً، أن يستند هذا المطلب، لكي يكون مشروعًا، إلى نظام عامّ قائم يستظلُّ بظله ميزان معترَف به من موازين العدل. وتختلف موازين العدل من بلد إلى آخر اختلافًا كبيرًا، ويتحدّد كلٌّ من هذه الموازين ويتقرّر من قبل المجتمع وفقاً لنظامه العام. لكن يبدو أن هذه الموازين، مهما اختلفت، تملك عناصر مشترَكة. ويمكن بشكل عام تصنيف هذه الموازين في صنفين رئيسَين:

الصنف الأول ، نجده في المجتمعات التي تفترض أن الناس قادرون على تحديد

مصالحهم الفرديّة أو الجماعيّة ، وأنهم يعرفون ما يمكن أن يحتاجوه أو يرغبون فيه، وهم لهذا يستطيعون أفرادًا وجماعات إقامة نظام عامّ يمكن أن ينشأ في ظله ميزان أو أكثر للعدل باتفاق ضمنيّ أو بقرار رسميّ. ويمكن أن نطلق على هذا الضرب من العدل الذي هو نتاج التفاعل بين التوقّعات والظروف القائمة، اسم **العدل الوضعي** positive justice؛ لكن لا بد من الاعتراف أن هذا الشكل من العدل غير كامل، ويسعى الناس دائمًا إلى تهذيبه وتحسينه عبر عملية من التغيير الاجتماعي. فالعدل الكامل أو المثالي سراب، أما العدل الواقعي فينمو بإسهامات الأجيال المتعاقبة[1].

وفي المجتمع الذي يَفترض أن الإنسان ضعيف بطبيعته، وأنه لهذا السبب عاجز عن التعالي على عيوبه الشخصيّة، قلما تُقبل فكرة أن الكائنات البشريّة المعرضة للخطأ تستطيع تحديد مصالحها المشتركة ووضع ميزان غير متحيّز للعدل. فيلجأ الإنسان إلى سلطة أعلى من سلطة البشر أو إلى سلطة إلهية لتزويده إما بمصادر أو بمبادئ أساسيّة لنظام عامّ يقام في ظله معيار معيّن للعدل. وسواء مارس السلطة العليا نبيّ ملهَم أم حكيم موهوب فالعدل الذي ينبثق من مصدر من هذا القبيل يفرض الاحترام والالتزام به، ويمكن أن يكون له تأثير دائم في إقامة العدل. والمجتمعات القديمة العبريّة والمسيحيّة والإسلاميّة ليست سوى أمثلة ثلاثة لمجتمعات ملتزمة بوجهة النظر هذه، وخلاصتها: أن الله تعالى يُفصِح عن ذاته بالوحي الذي يبلَّغ للناس عن طريق الأنبياء الذين يتجسّد فيهم عدله. و يُعَدّ العدل الذي ينبع من مصدر سامٍ إلهيّ من هذا القبيل صالحًا للتطبيق على كل البشر. وهذا هو **الصنف الثاني** من العدل، ويمكن أن نسميه **العدل الإلهي** أو **عدل الوحي** مقابل **العدل الوضعيّ** وهو نتاج الحدس أو الإلهام الإلهي، ويمتزج بالدين والأخلاق، ويتطابق مع العقل، ويمكن أن يُعدَّ من صنف العدل الطبيعيّ. فقد كان أرسطو يستخدم عبارة العدل الطبيعي بمعنى أنه من نتاج القوى الطبيعية لا القوى الاجتماعية[2]. وكثيرًا ما سار العلماء

---

(1) لا يخفى علينا وجود عدد من الأفكار المختلفة حول العدل في مجتمع من هذا القبيل، لكن معظم هذه الأفكار يرجع إلى المدرستين الرئيستين: المدرسة النفعيّة، ومدرسة العقد الاجتماعي. وأهمّ نقد حديث لنظريّات العدل يعاد فيه فحص نظريّة **العَقد الاجتماعي** وتصفى هو كتاب: John Rawl, *Theory of Justice* (Cambridge, Mass. 1971)

(2) أرسطو، **الأخلاق إلى نيقوماخوس**، 1134 a18.

بعد أرسطو على خطواته فساوّوا بين عدل الله (العدل الإلهي) والعدل الطبيعي. غير أن المفكرين الإسلاميين والمسيحيين، خلافًا لعلماء القانون الطبيعي الذين كانوا يُعنون بالعلاقة بين العدل والمجتمع، اهتموا بالدرجة الأولى بمفهوم العدل وعلاقته بإرادة الله، وربطوه بمصير الإنسان[3]. فكلاهما كان يرى أن العدل الإلهي هو الهدف النهائي للوحي كما تعبّر عنه القوانين المقدسة في المسيحيّة والإسلام. فقد أطلق القديس توما الأكويني في كتابه الخلاصة اللاهوتية اسم القانون الأزلي على القانون المسيحي المقدّس، وأطلق العلماء المسلمون على قانونهم الأزلي اسمًا مبسّطًا هو الشريعة[4].

إذا تركنا العدل المسيحي جانبًا فإن مفهوم العدل المتضمَّن في الدين الإسلامي والشريعة الإسلامية قد أثار بين العلماء جدلاً لا ينتهي بشأن العدل وطبيعته معًا والطريقة التي يجب أن يتحقَّق بها ميزانه على الإنسان.

مصادر العدل

العدل في الإسلام محفوظ في الوحي وفي الحكمة الإلهية اللذين بلّغهما النبيّ محمّد (ص) البشر . نجد الوحي في كلمات الله في القرآن الكريم؛ أما الحكمة الإلهية فقد وردت في كلمات النبي باسم السُّنّة وأصبحت تعرَف لاحقًا بالأحاديث النبويّة[5]. وقد زوّد هذان النصّان الموثوقان رجالَ الدين بالمادّة الأوّلية التي أصبحت أساسًا في الشريعة والعقيدة مستخدمين مصدرًا ثالثًا اشتقاقيًا من التفكير الإنساني يدعى **الاجتهاد**[6]. وقد شكلت المبادئ الأساسيّة للشريعة والعقيدة ، مع مؤلفات

(3) بينما كان بعض الفلاسفة المسلمين على استعداد لمساواة العدل الإلهي بالعدل الطبيعي، رفض المتكلمون الأوائل هذا، لكنهم عادوا بعد ذلك فأقروا إدخال عنصر عقليّ محدود. (راجعْ: الفصلين 3-4).

(4) راجعْ: القديس توما ، **الخلاصة اللاهوتية**، في **القانون الأبدي** رقم 93. وفيما يتعلق بالشريعة الإسلامية راجعْ: الفصل السادس أدناه.

(5) للاطلاع على وجهة النظر القائلة بأن الحكمة الإلهية مضمَّنة في سُنّة النبيّ، راجعْ: الشافعي، **الرسالة**، تحقيق شاكر (القاهرة، 1940)، ص 32؛ والترجمة الإنكليزيّة:
M. khadduri, *Islamic Jurisprudence* (Baltimore, 1961) p.75.

(6) اتخذ التفكير الإنساني أحد شكلين: القياس الذي يقوم به العالم على انفراد، أو ←

الأجيال اللاحقة المبتكرة، أساس ـ النظام العامّ الإسلامي المشهور؛ ولدى التمعن في كل هذه المصادر والأعمال العلميّة سنهتدي إلى أدلة لإيضاح مختلف الأفكار والنظريّات التي نسجها أهل العلم والفكر من المسلمين حول العدل ولتفسيرها. ونظرًا لأن ميزان العدل في أي مجتمع يجب أن يكون مرتبطًا بنظامه العامّ، فقد يكون من المفيد في هذه المرحلة من البحث أن نتحدّث بشيء من الإيجاز عن طبيعة النظام العام في الإسلام.

الله في الفكر الإسلامي سيّد المؤمنين كافّة، وهو حاكمهم ومشرّعهم في آخر الأمر. والوحي والحكمة الإلهية هما المصدران الأساسيان للنظام العام المتنامي؛ ويفترَض فيهما تلبية حاجات المجتمع وتطلعاته المتنامية. وتُعدُّ مبادئ العدل وقواعده المأخوذة من الوحي والحكمة الإلهية مقدَّسة ومعصومة من الخطأ، وصالحة لكل زمان، وقابلة للتطبيق على البشر كافّة. والشريعة الموضوعة من قبل المشرّع الإلهي هي، من حيث المبدأ، نظام كامل ومثالي. أما ما يخضع للتعديل والصقل بالضرورة فهو النظام العامّ المكوَّن من الشريعة مضافًا إليها مراسيم الدولة وأحكام القضاة (الفروع) وآراء العلماء في جميع الأمور عن طريق الاجتهاد.

وبما أن المشرّع الإلهي (الله) لم يباشر بنفسه حكم المؤمنين فقد كان من الضروري تعيين حاكم يمثّله على الأرض ويفوّض سلطتَه لتطبيق الشريعة والحكم بالعدل[7]. وعلى هذا الأساس قام شكل جديد من الحكم مبنيّ على العدل والشريعة الإلهيين. ومن الواضح أن هذا الشكل من الحكم الذي غالبًا ما يدعى الحكم الثيوقراطي لا يقوم على مبدأ أن الله يمارس السلطة مباشرة (كفرعون أو قيصر)، بل عَبْر ممثّل يستمدّ سلطته من شريعته. وبهذه الصورة تكون الشريعة، التي تجسّد مبادئ السلطة الإلهية، هي التي تحكم حقًّا. وهكذا لا تكون الدولة ثيوقراطيّة، بالمعنى الضيق للكلمة، بل شكلاً من النوموقراطيّة. ويمكن تسمية الدولة الإسلاميّة، التي تتخذ من الشريعة الإلهية دستورَها ومصدرَ سلطتها، دولةً نوموقراطيّة إلهيّة[8].

← الإجماع الذي يقوم به العلماء مجتمعين نيابة عن الجماعة. راجعْ: الشافعي، **الرسالة**، مرجع مذكور أعلاه.

(7) ﴿يا داود إنا جعلناك خليفة على الأرض فاحكم بين الناس بالحق﴾ (صاد، 25).

(8) للوقوف على شرح لهذا الشكل من الحكومة، راجعْ: مجيد خَدوري:
M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, (Baltimore, 1955), pp.14 - 18.

لجأ جميع القادة السياسيين، وكل الأحزاب المتنافسة، إلى المصادر النصّيّة المؤلَّفة من الوحي والحكمة الإلهيّة، أي القرآن والسُّنّة، وهما المصدر المباشر للسلطة، لدعم مطالبتهم بالسلطة. وسعى العلماء كذلك، معتمدين على هذه المصادر، إلى إضفاء الشرعية على هذا المطلب ضدّ مطلب آخر بحجج كلاميّة ، أو فقهية، أو غيرها، على أساس العدل. وقد اتفق العلماء على طبيعة العدل الإلهي، لكنهم اختلفوا في طريقة تحقيقه على البشر، ووضعوا للعدل مذاهب مختلفة تعكس المصالح المتباينة، والتقاليد المحلية، وتطلُّعات القادة والجماعات المتنافسة في الصراع على السلطة. وقد استخدم العلماء والقادة السياسيون في أغلب الأحيان الشرعيّةَ والعدلَ بمعنى واحد في محاولة تبرير شرعيّة الجماعات المتنافسة ودعم موقفهم، وكانوا يقدِّمون ميزانًا أو آخر للعدل مستمَدًّا من النظام العام الناشئ. ولفهم معيار العدل لدى كل جماعة معيّنة، رأينا أن نحلِّل العدل بجميع مظاهره (السياسيّة والكلامية والفقهية وغيرها) التي تناولتها المناقشات. وذلك لأن دراسة كل مظهر على حدة لا يلخِّص وجهات النظر المتضاربة حول العدل وحسب، بل يلخِّص أيضًا مناهج الجدل المستخدمة من قِبَل كل فريق لوضع مذهب في العدل يريح ضمير المجتمع، ويكفل له الاستمرار والاستقرار.

بدأ الجدل حول العدل على المستوى السياسي في أوّل الأمر. وكان من الطبيعي، في مجتمع مؤسَّس على الدين والشريعة، أن يتركّز الغرض العام، أولاً وقبل كل شيء، في مسألة شرعيّة الحاكم وصفاته، الحاكم الذي كانت مهمَّته الرئيسة تطبيق العدل وشريعة الله. ولمّا كان رسول الله، وهو الحاكم الأول، قد توفي من دون أن يضع قاعدة للخلافة فقد أصبحت مسألة الشرعية هذه مسألة حاسمة. فإذا أمسك بالسلطة أحد الطامحين من دون مطلب مشروع كان من الطبيعي أن يُعدَّ عمله هذا تزويرًا للعدل الإلهي. ولذلك كان من الضروري أن يدور الجدل حول المسألة الإجرائيّة لاختيار الشخص الذي لديه مطلب مشروع لخلافة النبيّ وفقًا لمعيار العدل السياسي المضمَّن في المصادر النصّيّة (القرآن والسُّنّة).

والحقيقة أن الجدل حول العدل السياسي منذ أن انطلق لم ينته قطّ. وأصبح من العسير جدًّا ضبط الخلافات السياسيّة والتحكم فيها. وقاد الجدل إلى انقسام الكيان السياسي، وقيام فِرَق وجماعات متصارعة يحاول كلٌّ منها إضفاء الشرعيّة على معيار عدله السياسيّ على هذا الأساس العقائدي أو ذاك. وانتقل الجدل بالتدريج من

المستوى السياسي إلى مستويات أخرى كلاميّة وفقهيّة وغيرها، على الرغم من أن الدافع السياسي البعيد ظل يعيد تأكيد ذاته بشكل أو بآخر. وكان الجدل ينتقل، مع تقدُّم النظام العامّ الإسلامي، إلى مستويات أعلى من التعقيد، ولم يلبث أن انجرّ إليه العلماء من الحقول الأخرى غير حقلي علم الكلام والفقه، كالفلاسفة وغيرهم من أهل العلم. ذلك أنه من العسير على أي مفكر، سواء في المجتمع الإسلامي أم في أي مجتمع آخر، أن يظل غير مكترث بالجدل الدائر حول موضوع مركزي وحيوي كموضوع العدل؛ لكن قبل المضيّ في البحث عن هذا الموضوع قد يكون من المفيد توضيح المعنى اللغوي للعدل والمصطلحات المرتبطة به.

معنى العدل لغويًا

ليس معنى الكلمات المعبِّرة عن فكرتي العدل والظلم مهمًا بالمعنى المجرّد وحسب، بل هو مفيد أيضًا لفهم مظاهر العدل المتعدِّدة. وبما أن المعنى الحرفي للكلمات هو في نهاية الأمر ثمرة معناها الاجتماعي واليومي، فإن الكتّاب والمفكرين يتأثّرون به لدى تحديد حاجات الإنسان وتطلُّعاته وتبريرها كلما ناضل لتحقيق العدل وغيره من المثل العليا الإنسانية. وتشتهر اللغة العربيّة الفصيحة بغنى المفردات والتعابير الأدبية؛ وليس من قبيل المبالغة في الحقيقة القول إنه يمكن أن نجد لكل مفهوم أو فعل يصف أو يحدِّد نشاطًا إنسانيًا معيَّنًا عددًا كبيرًا من المفردات في المعاجم الأساسيّة، بغض النظر عن أن كل كلمة ليست بالضرورة مرادفة تمامًا لغيرها بل غالبًا ما تختلف قليلا في المعنى عن الكلمات الأخرى. وعلى سبيل المثال(9) قد يلفت النظر أن لاسم الله (رغم أن هذه الكلمة ليست مثلاً نموذجيًا) تسعًا وتسعين كلمة تدعى أسماء الله الحسنى ، وتشير كلٌّ منها أو تعبِّر عن إحدى صفات الله المتعدِّدة.

ولكل مظهر من مظاهر العدل عدّة كلمات، وأكثرها استعمالاً كلمة "العدل".

(9) عبد القاهر البغدادي، **كتاب أصول الدين**، (استنبول، 1928)، ج1، ص 119. ويمكن الحصول على قائمة بأسماء الله الحسنى لدى:
Daud Rahbar, *God of Justice*, (Leiden 1960), pp. 9 - 10.

وهناك إضافة إلى ذلك، الكثير من المرادفات ولعل أهمّها الكلمات التالية: قسط، قصْد، استقامة، وسَط، حصّة، ميزان، وغيرها. والكلمة المضادّة للعدل ليست لفظًا معدَّلاً لكلمة عدل يشير إلى معناها السلبي - كالحال في كلمة «injustice المضادّة لكلمة justice» في الإنكليزية بل هي كلمة مختلفة تمامًا، وهي "الجَور". وهناك أيضًا عدّة مرادفات لِـ "جَور"، بعضها يعبّر عن معنى مغاير قليلاً مثل: ظلم، وطغيان، ومَيل، ، وانحراف، وغيرها.

وعدْل، لغويًّا، اسم مجرّد فعلُه عدَل الذي يعني:

أولاً، قوّم، أي جعل الشيء مستقيمًا، أو جلس باعتدال. وعدَل أيضًا أصلح الشيء أو عدله.

ثانيًا، عدَل عنه عدولاً، أي تخلّى عنه وابتعد، كأن يتخلى المرء عن صراط ضالّ إلى صراط مستقيم.

ثالثًا، عدَل وعادل، أي كان شبيهًا ونظيرًا؛ وعدّل هذا بهذا أي ساواه.

رابعًا، عدَل وعادل كما في الوزن والقدر، ويعادل الأمر أي يوازنه كأن يقال: عادلت بين أمرين أيهما أكبر، أو كانا في حالة توازن[10].

وأخيرًا ، عدْل أو عِدل يمكن أن تعني مثالاً أو شبيهًا ﴿لا يستوي الخبيث والطيب﴾ (المائدة، 96)، وهو تعبير أدبيّ يرتبط بالعدل بصورة غير مباشرة[11].

ويقول ابن منظور، عن معنى العدل في الذهن :«إن العدل هو ما قام في النفوس أنه مستقيم[12]». وكل ما لم يكن مستقيمًا أو منتظِمًا كان جَورًا وظلمًا. والمعنيان

---

(10) راجع المعاجم التالية: **ابن منظور، لسان العرب**، المجلد 458 - 457 ,XIII. والفيروزابادي، **القاموس المحيط**، المجلد1 ص 431 المجلد 2 ، ص 415 — 16 ، المجلد 4 ، الجزء 2 ، ص 6 ؛ والزبيدي، تاج العروس، المجلد 8 ، ص 10 - 9؛ والمقّري، **كتاب المصباح المنير**، ج 2 ص 42 - 541، وص 90-689.

(11) راجعْ: عبد الرؤوف المصري، **معجم القرآن**، (القاهرة، 1948)، ج1، ص 137 - 138؛ ج 2 ، ص 34.

(12) ابن منظور، **مرجع مذكور أعلاه**، مجلّد 8 ، ص 457؛ الجرجاني، **كتاب التعريفات**، تحقيق:
G. L. Flugel (Leipzig, 1845), p. 153.

الحرفيّان لِكلمة "مستقيم" وكلمة عُدول أو ابتعاد، مضمَّنان في معنى الاستقامة. ولا حاجة للقول إن فكرتي "الصواب" و"الخطأ" مضمَّنتان في مصطلحَي "العدل" و"الجور"، لأن هذين المصطلحَين غالبًا ما يُستخدمان بالمعنى الأوسع الذي يحمل قيمًا أخلاقيّة ودينيّة. وفكرة العدل بمعنى "الصواب" توازي فكرتَي الإنصاف والاعتدال اللتين ربما عبَّر عنهما بشكل أدقّ مصطلح الاستقامة(13).

وفكرة العدل بمعنى المساواة أو التساوي تستخدم بمعنى مساواة هذا الشيء بذاك. ويمكن التعبير عن هذا المعنى بمصطلحين: كيفيّ وكميّ. الأوّل يشير إلى مبدأ المساواة المجرّد الذي يعني المساواة في الحقوق كما جاء في الآية الكريمة ﴿إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم﴾ (الحجرات، 10). أما المصطلح الثاني، فيؤكّد مبدأ العدل التوزيعي، ولعلّ أحسن ما يعبّر عنه المصطلحات: نصيب، قسط، قسطاس، ميزان، وتقويم أي جعل الشيء مستقيمًا.

وأخيرًا يمكن القول إن أفكار الميزان والعفّة والاعتدال مضمَّنة في الكلمات: تعديل، قصد، وسَط. الأولى، التي تعني حرفيًا التعديل والتصليح، تعبّر عن فكرة الميزان. والثانية والثالثة اللتان تعنيان حرفيًا الوسط والتوسط (أو منتصف المسافة) بين طرفين، يمكن القول إنهما تنطويان على الاعتدال والعفّة. وربّما كان مبدأ الوسط الذهبي أحسن ما يعبّر عن أفكار العدل هذه. ولا يُحَضُّ المؤمنون وحدَهم كلٌّ بمفرده على العمل بمقتضى هذا المبدأ، بل يُطالَبون جماعةً بأن يكونوا ﴿أمّة وسَطًا﴾ (البقرة، 137؛ والرعد، 11)(14).

والأفكار المعروضة أعلاه عن العدل، والتي يمكن أن يقال إنها مضمَّنة في الاستخدام الشائع لكلمة "العدل" قد لخّصتها رسالة سعيد بن جُبَير إلى الخليفة عبد الملك (المتوفى 705/86) جوابًا عن سؤاله عن معنى كلمة العدل:

---

(13) كانت فكرتا الصواب والخطأ في المفهوم الكلاسيكي القديم تضمّان العدل الذي تبنّاه الإسلام كجزء من تراثه الديني والأخلاقي (ابن منظور، **مرجع مذكور سابقًا**، ج 15، ص 266 — 272).

(14) راجعْ: البغدادي، **مرجع مذكور أعلاه**، ص 131 - 133؛ والشاطبي، **الموافقات** (القاهرة ب. ت)، ج 2 ، ص 163 - 167. وللوقوف على بعض الشروح للوسط الذي يعني العدل بمعنى الاعتدال ، راجعْ: ، **تفسير الطبري**، تحقيق شاكر (القاهرة، 1955)، ج 3 ، ص 142.

«إن العدل على أربعة أنحاء : أولاً، العدل في الحكم. قال الله تعالى: ﴿وإن حكمت فاحكم بالعدل﴾ (النساء، 61). ثانيًا، والعدل في القول. قال الله تعالى: ﴿وإذا قلتم فاعدلوا﴾ (الأنعام، 153). ثالثًا، والعدل الفدية. قال الله، عزّ وجلّ: ﴿واتقوا يومًا لا تجزي نفس عن نفس شيئًا ولا يقبل منها عدل، ولا تنفعها شفاعة ولا هم يُـنصرون﴾ (البقرة، 117)، رابعًا، العدل بمعنى الشِّرك. قال الله عزّ وجلّ: ﴿ثم الذين كفروا بربهم يعدلون﴾ (الأنعام، 1)، أي يُشرِكون.

«وأما قوله تعالى: ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم﴾ (النساء، 128)، قال عبيد السلماني والضحّاك [القصد من عدم القدرة على العدل: في الحب والجِماع]. وفلان يعدِل فلانًا أي يساويه. ويقال ما يعدلك عندنا شيء، أي ما يقع عندنا شيء موقعك.

«وعدّل الموازين والمكاييل: سوّاها. وعدَل الشيء يعدِله عدلاً وعادله: وازنه. وعادلت بين الشيئين، وعدلت فلانًا بفلان إذا سوّيت بينهما. وتعديل الشيء تقويمه. وقيل: العدل تقويمك الشيء بالشيء من غير جنسه حتى تجعله له مِثلاً. والعَدل والعِدل والعديل سواء، أي النظير والمثيل»[15].

وعلى هذا يكون المعنى الحرفي لـِ (عدل) في العربية الفصيحة مزيجًا من القيم الأخلاقية والاجتماعيّة، وهو يفيد: الإنصاف، الميزان، الاعتدال، الاستقامة. أما منطقيًا فالعدل الإلهي مركّب من كل هذه القيم والفضائل. ولا شكّ أن معنىً مِن هذا النوع المجرّد هو الذي غدا موضع الجدل بين المتكلمين والفقهاء والفلاسفة. وسوف نجعله موضوعًا لبحثنا في الصفحات التالية من هذا الكتاب.

---

(15) راجعْ: ابن منظور، **مرجع مذكور سابقًا** ، مجلد 13 ، ص 458.

فكرة العدل في القرآن والحديث

كان النبي محمد يملك إحساسًا عميقًا بالعدل . وقد وجد الظلم والقهر منتشرين في المجتمع الذي نشأ فيه. فسعى إلى تأسيس نظام منسجم يُعترف فيه بمعيار واضح للعدل. كان من الطبيعي ، بوصفه نبيًّا، أن يؤكّد القيم الدينية؛ لكنه كان إلى جانب هذا مصلحًا اجتماعيًّا. وقد أصبحت قراراته سوابق اتُّخذت أساسًا لحل القضايا التي ظهرت لدى الأجيال التالية. وحظيت فكرة العدل باهتمامه الخاص؛ وعالج مشكلات زمانه باستقامة، واتزان، وإنصاف. ولم يكن غير مبالٍ بالإجحاف والأفعال غير الإنسانية كما هو واضح مِن التشريعات الخاصة بتحسين أحوال المرأة، و من حضه على تحرير الرقيق (على الرغم من عدم إلغاء نظام الرقّ صراحة)، وتحريم وأد الأطفال، وغير ذلك من الأفعال الظالمة والممارسات الجائرة. يضاف إلى هذا أنه هو نفسه قد ثمّن عاليًا بعض الفضائل التي كانت موضع تقدير أتباعه، وأدخلها في تعاليمه. فهو لم يجئ لإلغاء مكارم الأخلاق بل، كما ورد في حديث له يَستشهد به الناس كثيرًا، "إنما جئت لأُتمِّم مكارم الأخلاق" التي كانت قائمة في المجتمع وكان يشعر بضرورة دعمها.

في مجتمع الجزيرة العربية ، حيث كان البقاء على قيد الحياة همّ البدويّ الأوّل، كانت قيم الشجاعة والشرف والضيافة والمروءة تحتل مكانًا ساميًا بين القيم. وقد لخّصت هذه القيمَ كلمة "المروءة" التي تتضمّن كلّ ما هو جدير بالثناء والمدح. وربما أمكن استعمال التعبير اللاتيني «الخير الأسمى Summum Bonum» مرادفًا لها(16).

(16) عنِ الإشارات إلى الفضائل في الأدب الجاهلي، راجعْ: **الرسائل والأقاويل** المنسوبة إلى الحكم بن صيفي في الميداني، **مجمع الأمثال**، ج 2، ص 87 — 145. وعن ضرب المثل بهذه الفضائل، راجعْ: معلقة الشنفرى، **لاميّة العرب**، تحقيق م. بديع شريف (بيروت، 1964)؛ أما عن معنى المروءة فراجعْ: بشر فارس، **مباحث عربيّة** (القاهرة، 1939)، ص 57 — 74.

وظلّت المروءة تحتلّ مكانًا ساميًا في نظر العرب في القرون التالية إلى درجة أن المقّري (المتوفى 770/1369) يقرر في تعريفه العدل أن أحدًا لا يستطيع أن يدعي أنه عادل إذا ما استهان بفضيلة المروءة(17). إلا أن العرب كثيرًا ما كانوا قساة في الدفاع عن الشرف وإظهار الشجاعة ولاسيما لدى الأخذ بالثأر مع ما يستدعي ذلك من إخضاع فضيلتي الإنصاف والاعتدال لأحكام النظام التعسفية. ولم يكن ابن كلثوم، صاحبُ إحدى المعلقات السبع الشهيرة، الشاعرَ الوحيد الذي تغنى بما اشتهرت به قبيلته من قسوة وعنف(18). فغياب كلٍّ مِن النظام الاجتماعيّ المتماسك، والوحدة السياسية في مجتمع الجزيرة العربية القبلي كان من شأنه بالضرورة أن يخضع ميزان العدل لمقتضيات البقاء، لذلك كان مطلب العدل يتخذ في الغالب شكل الجزاء السلبي مثل الانتقام ودفع فدية الدم، بدلاً من الأشكال الإيجابية من إنصاف ، وتوازن، واعتدال.

ولئن سلَّم النبي بفضيلة الشجاعة وغيرها من الفضائل، فقد شعر شعورًا قويًّا بالحاجة إلى تأكيد القيم الدينيّة والأخلاقيّة لكي يحدّ من القسوة والخشونة. ولهذا السبب نجد أن القرآن والسُّنّة كثيرًا ما ينهَيان المؤمنين عن التعصُّب والقهر، ويذكّرانهم بأنه يجب عليهم، لدى قيامهم بواجباتهم الدينيّة، أن يكونوا قبل كل شيء عادلين في كافة أعمالهم. وفي القرآن الكريم أكثر مِن مئتي موضع ينهى الله تعالى فيها عن الظلم بكلمات مثل الظلم، والإثم، والضلال، وغيرها؛ وفيه ما لا يقلّ عن مئة تعبير يتضمَّن فكرة العدل، سواء مباشرة في كلمات مثل العدل والقسط والميزان وغيره، كما أشرنا من قبل، أم بتعابير متعدِّدة غير مباشرة(19).

وإذا كانت الأولويّة المطلقة في القرآن والسُّنّة لمبدأ وجود الإله الواحد، فلا يوجد أي مبدأ دينيّ أو أخلاقيّ آخر يحتل المرتبة الثانية من الاهتمام مثل مبادئ الاستقامة،

(17) المقّري، **مرجع مذكور سابقًا**، ج 2 ، ص 542.

(18) لم تشتهر المعلّقات السبع بسبب أدبها الرفيع وحسب، بل بسبب وصفها الحيّ أيضًا لشخصيّة العربي ونمط حياته في الجاهليّة. راجع،

A.J. Arberry, *The Seven Odes*, (London, 1957), Chap. 7.

(19) تتكرّر كلمتا عدل وقسط في القرآن أكثر من خمسين مرّة. راجعْ:

G. L. Flugel, *Concordaniste Corani Arabicae* (Leipzig, 1842).

والمساواة، والاعتدال. وذلك بسبب قيمتها الجوهريّة، لكن بالدرجة الأولى كرد فعل على النظام الاجتماعي في الجاهلية الذي لم يكن يمنح العدل إلا القليل من العناية، بل لم يكن يمنح العدلَ أيّ اهتمام أصلاً. أمّا أهمّ الإشارات القرآنية إلى العدل فنجدها في ما يلي:

﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون﴾.

(الحِجر، 92)

﴿إن الله يأمركم أن تؤدّوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل..﴾. (النساء، 61)

﴿وممن خلقنا أمّة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾.

(الأنفال، 180)[20]

وقد سعى الرسول في الأحاديث النبوية إلى شرح معنى مبادئ العدل المجرّدة المعلنة في الآيات القرآنية بأمثلة محدَّدة مستخدمًا عبارات أخلاقية وفقهية للتمييز بين العادل والظالم من الأفعال، ولوضع القواعد الأساسية التي تبيّنُ ما يجب أن يكون عليه ميزان العدل. وبسبب أن النبي كان يعالج مسائل عمليّة، وجد المتكلمون وغيرهم من العلماء في أحاديثه سوابق بنَوا عليها نظريّاتهم في العدل. ومع ذلك لا نجد في القرآن ولا في الحديث النبوي موادّ محدّدة تشير إلى عناصر العدل وطريقة تحقيقه في الحياة الدنيا. لذلك فإن مَهمّة تحديد ما يجب أن يكون عليه معيار العدل وجبت على العلماء الذين سعَوا إلى استخراج عناصره من المصادر المختلفة الموثوقة ومن الأحكام والقواعد التي عثروا عليها في كتابات المفسّرين.

إلا أن الطابع الديني للنظام العام فرض بطبيعته الخاصّة بعض القيود، كما أن جماعة المؤمنين، التي لم تكن تثق بقدرة الإنسان على التشريع للمجتمع من دون التعرّض للخطأ، لم تشجّع الابتعاد الجذري عن المعاني الحرفية للنصوص الموثوقة. ولا

(20) لمزيد من الإشارات التي تحضّ على العدل وتنهى عن الجور، راجع الآيات التالية: آل عمران، 110, 106, 100 التوبة 113 ,72. يوسف، 42؛ لقمان، 16 وغيرها.

نعجب إذا علمنا أن بعض العلماء كانوا في كثير مِن الأحيان، تحت تأثير الضغوط الشعبية، يُضطرّون إلى التخلي عن بعض المذاهب لأنها كانت تبدو غير منسجمة مع المعاني الحرفية للنصوص الموثوقة، على الرغم مِن ازدياد حاجة المجتمع إلى التجديد والتحديث. لكن معظم العلماء كانوا يشعرون بأنهم ملزمون بقبول تأويل معيار العدل كما وضعه أسلافهم أكثر من قبول معيار الذين كانوا يسعَون إلى إحداث تغييرات جذرية فيه.

ميدان هذه الدراسة ومنهجها

على الرغم من أننا لخصنا بعبارات عامّة موضوع دراستنا، قد يكون من الضروري في هذه المرحلة تحديد مجالها ومنهجها. ترمي هذه الدراسة إلى البحث في طبيعة العدل الإلهي وفي مجاله، وتهدف إلى إعادة بناء نظرية العدل الإسلاميّة بكل مظاهرها مِن خلال الكتابات المختلفة لأهل العلم من المسلمين. صحيح أن مظاهر العدل الأكثر تأثيرًا كانت المظاهر السياسية والدينيّة والفقهيّة، لكن المظاهر الأخرى جميعها كانت متداخلة وكانت لها تأثيراتها بدرجات متفاوتة في حياة المؤمنين عبر العصور. ولهذا السبب كان لا بد من معالجة بعض المظاهر التي تبدو مجرّدة، لاسيما الفلسفية والأخلاقية منها، لا لقيمتها الجوهرية وحسب، بل لأن تقديم صيغ مثالية ينطوي أيضًا على نقد ضمني للظروف السائدة. وهو ما لم يكن من السهل التعبير عنه في مذاهب رسميّة.

نعتزم في هذه الدراسة الجمعَ بين مميزات المنهجين، الواقعي والمثالي، وهذه محاولة لربط المذهب المثالي بالمذهب الواقعي يمكن تسميتها "المنهج المثاليّ التجريبيّ"، وهو المنهج الذي اتبعناه في دراسات سابقة. لهذا ليس هدفنا توضيحَ القيَم والمعايير بعبارات مجرّدة وحسب، بل ربطَها أيضًا بمختلف الحركات والجماعات السياسية والفكرية التي تناضل لتحقيقها على الأرض بشكل معايير للعدل. وسنمعن النظر بشكل خاص في مفهوم العدل كما حدده وعرّفه كَتَبَة النصوص في سياق النظام العامّ. والحق يقال إن المنظِّرين لم يتجاهلوا وقائع الحياة

دائمًا. فالعلماء ، الذين كانوا يُعدُّون ضميرَ الجماعة السياسيّة، كثيرًا ما كانوا يعكسون حاجات المؤمنين وتطلُّعاتهم في نظريّاتهم المتعلقة بالعدل. أما تأثير أولئك الذين حاولوا الربط بين المذاهب والوقائع فيظهر أوضح ما يكون لدى عَرضنا التفاوت بين النظرية والواقع في ميزان العدل الشرعي والاجتماعي (الفصول السادس والسابع والتاسع). إنما يهدف منهجنا إلى تقديم دراسة علميّة لمفهوم العدل في الإسلام ضمن إطار البنية الفوقية الإسلامية كما انبثقت من فترة التكوين.

* * *

الفصل الثاني

العدل السياسي

﴿يا داودُ إنا جعلناكَ خليفةً في الأرض فاحْكُم بَين الناس بالحقِّ ولا تَتَّبعِ الهَوى فيُضِلَّك عن سبيلِ اللهِ﴾

(صاد، 26)

العدل السياسي، الذي غالبًا ما يُعَدّ هدف الدولة الرئيسي، هو العدل وفق إرادة الحاكم. وحين فرّق أرسطو بين عدد من أشكال العدل الضيّقة والواسعة، رأى أن العدل السياسي هو العدل الأوسع مجالاً؛ وأن ميزانه يعود إلى الدولة التي تقرّر ما العدل وما الجور(1). قد تكون إرادة الحاكم عادلة أو لا تكون، تبعًا لقوانين الدولة التي قد تتضمّن بعض عناصر العدل الفقهيّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة، أو تؤكّد فقط مصلحة خاصّة شخصيّة أو غير شخصيّة. ولما كان العدل السياسي يوزن بقوانين الدولة وجب على الحاكم أن يحدّد حجم عناصر العدل التي يجب أن تتضمّنها قوانين الدولة. ويمكن للدولة ، لكي تحافظ على بقائها، أن تقدّم بعض التنازلات

(1) راجعْ: أرسطو، **السياسة**، 37 a 1253؛ و **الأخلاق النيقوماشية**، 32 a 1134.

لحساب بعض المصالح المكتسبة التي كثيرًا ما تنتقص من العدل الاجتماعي والقانوني إلى حدٍّ أنها قد تعاقب معارضين أبرياء على مناداتهم بمُثُل راديكالية بحجة أنهم يخرقون القوانين. لهذا كان العدل السياسي مرتبطًا بالأهداف السياسيّة، لكنه ، لدى التحليل الأخير، ثمرة قوى سياسية تتراوح بين المُثُل الرفيعة، والمطالب الاجتماعية (التي يفرض الضغط الشعبي بعضها، وتفرض الجماعات البعض الآخر)، والمطامح الشخصيّة؛ وغالبًا ما يخضع العدل القانوني، بلْهَ العدل الاجتماعي، أو الأخلاقي، للمصلحة السياسية(2).

إلى متى يمكن أن تُفرض قوانين الدولة إذا خالفت معيار العدل المضمَّن في النظام العام؟ صحيح أنها يمكن أن تُفرض إلى حين، لكن من غير المعقول أن تُحتمل إلى ما لا نهاية؛ ولا بدّ من أن تُستنكر في نهاية الأمر وتُرفض بوسائل سلميّة أو بالعنف. فلكي تبقى الدولة وتستمر لا بد أن تكون قوانينها متّفقة، أو تبدو متّفقة مع معيار للعدل معترَف به ومضمَّن في النظام العام.

والمجتمع هو الذي عليه أن يقرِّر ما إذا كان نظامه العامّ ثمرة قانون وضعي، أو مستمَدًّا من قوّة عليا فوق قوة البشر. أما في الإسلام فقد التزم المؤمنون بمذهب أن نظامهم العام مستمَدٌّ من مصدر إلهي عُلوي يتكوّن في صورته الدنيويّة من الوحي والحكمة: الوحي مضمَّن في القرآن الكريم، والحكمة في الحديث النبوي. ويدعى هذان المصدران في الغالب (المصدريْن النصّييْن) للنظام العام الإسلامي.

العدل السياسي تعبيرًا عن الإرادة الإلهية

ينطلق العدل السياسي في الإسلام، انسجامًا مع نظامه العام ــ شأنه في ذلك شأن جميع مظاهر العدل الأخرى ــ من الله، الملك الأسمى الذي لا يمارس إرادته على عباده (جماعة المؤمنين) بصورة مباشرة، بل يمارسها عبر نبيّه والحكام (الأئمّة)

(2) للوقوف على دراسة العلاقة بين العدل القانوني وهدف السياسة، راجعْ:
Otto Kirchheimer, *Political Justice*, (Princeton, 1961).
للاطلاع على الرأي بان العدل السياسي هو تعبير عن المثل الاجتماعية، راجع:
William Godwin, *Political Justice*, ed. H. S. Salt (London, 1890; 2nd ed, 1918).

الذين خلفوه. والمؤمنون مأمورون بالتقيّد بالشريعة وبطاعة ممثلي الله الذين عيّنهم ليحكموا بين الناس بالعدل كما جاء في التنزيل الحكيم ﴿يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحقّ﴾ (صاد، 25). وعلى هؤلاء الخلفاء ممارسة إرادة الله السامية على الأرض. وجاء في التنزيل الحكيم أيضًا: ﴿يا أيّها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرسول﴾ (النساء، 62). بهذه الصورة أُعطي النبي الكريم حق ممارسة إرادة الله المطلقة، وأُمر بأن يحكم وفقًا لِـ «الحق» و«صراط الله» (البقرة، 24)[3]. ويتساوى «الحق» و«صراط الله» في نظر معظم المفسّرين مع «الاستقامة» و«العدل»[4]. وقد عُدّت أحكام النبي في الأمور كافّة ذات الاهتمام العام مطابِقةً للاستقامة ولعدل الله (النساء، 2)[5]. وكان النبيّ إذا ما زلّ تُصحّح أحكامه وأفعاله فورًا بأمر إلهي[6]. فلا عجب أن تؤلّف أحكامه وأفعاله سوابق اعتمد عليها القضاة في إصدار القرارات، وبنى عليها العلماء مذاهبهم بشأن كل مظاهر العدل.

لكن النبي توفي فجأة قبل اكتمال بنية المجتمع السياسية. وكانت هناك مسائل أساسية وقضايا معلّقة تنتظر حلولاً. وقد نظر النبي فيها، لكنه توفي قبل أن يحاول حلّها. وبالطبع كانت أولى القضايا المباشرة قضيّة «شرعيّة» الخليفة الذي يُختار

(3) للمزيد مِن الإشارات التي تعهد بالسلطة الإلهية إلى النبي محمد، راجع: (النساء،62؛ والمائدة، 39 و119؛ والتوبة، 115؛ ويوسف، 100؛ وطه، 113؛ و صاد، 25).

(4) البيضاوي، **تفسير** (القاهرة، 1951)، ص 601.

(5) ومع أنه كان من المتّفق عليه عمومًا أن النبي كان عادلاً، فقد سئل ذات مرّة في هذا الأمر، فأجاب بعبارات لا شك فيها بأن العدل كان دائمًا هدفًا له. وهذا ما توضّحه الحادثة التالية: عن ابن سعيد الخدري قال: (بينا نحن عند رسول الله وهو يقسم قسمًا، أتاه ذو الخُويصِرة، وهو رجل من بني تميم، فقال: يا رسول الله، اعدلْ. قال رسول الله: ويلك، مَن يعدل إن لم أعدل؟ قد خِبتُ وخسرتُ إن لم أعدل.((مسلم، **صحيح مسلم**، **كتاب الزكاة**، حديث 148).

(6) ﴿فلا وربِّكَ لا يؤمنون حتّى يحكّموك فيما شَجَرَ بَينَهم ثمّ لا يجدوا في أنفسِهم حَرَجًا مما قضَيْتَ ويُسَلّموا تسليمًا﴾ (النساء، 68). ويقال إن هذه النبوءة نزلت بشأن حادثة صحّح فيها النبيّ حكمًا عملاً بالإنصاف وتحقيقًا للعدل. راجعْ: الشافعي، **الرسالة**، ترجمة مجيد خدّوري،
(*Islamic Jurisprudence* (Baltimore) 1961, pp.114 - 115, n9.

بعده. فإذا كان مِن الضروري أن تعني الشرعيّة (حقّ الحكم) وفق معيار للعدل السياسي معترَف به، وجب أن تكون ، في الإسلام، تعبيرًا حقيقيًّا عن الإرادة الإلهيّة السامية.. ولما كان من غير الممكن دعم الشرعيّة بنبوّة جديدة(7). فقد رأت الجماعة أن تدعم الشرعية بوساطة الإجماع، بشرط أن يمارس الخليفة المنتخَب السلطة وفق معيار العدل المقرّر في (القرآن الكريم) وفي الحكمة الإلهية (الحديث). وسبق التطبيقُ تأسيسَ القاعدة. فكان تنصيب الخليفة الأول سابقة كَوّنت مصدرًا أمكن أن تقبل الجماعة السياسيّة بناء عليه معيارًا للعدل السياسي، لكن هذا المصدر واجه تحدّيات فيما بعد.

فقد أخذت بالظهور تدريجيًّا ثلاث مدارس فكريّة رئيسة، كلٌّ منها يمثّل فريقًا سياسيًّا يدّعي أن شرعيّته أكثر انسجامًا مِن شرعية الآخرين مع معيار العدل الذي يتضمّنه القرآن الكريم والحديث النبويّ؛ والحقّ أن كلا منها كان يرى أن مبدأ الشرعية لديه هو وحده المبدأ الصحيح. ولم تكن النظريّات المفصّلة الخاصة بالإمامة (الخلافة)، التي نادى بها أتباع الفرق والمدارس الفكريّة المختلفة، مِن صياغة المطالبين الأوائل بالخلافة، بل كانت ثمرة الأحداث والتطوّرات التي جاءت بعد الأمر الواقع (Fait accompli). فقد صقل علماء الأجيال اللاحقة وأوضحوا مبادئ الشرعية والعدل السياسي لدى المدارس المتنافسة في طور التكوين.

واتفقت اثنتان مِن هذه المدارس السُّنّة والشيعة اللتان كانتا تمثّلان الطائفتين الرئيستين في الإسلام، على ثلاثة مبادئ أساسيّة على الأقل:

أوّلاً : الإمامة ضروريّة لبقاء الجماعة، ولتطبيق الشريعة.

ثانيًا : لكي تكون الإمامة عادلة يجب أن يعهَد بها إلى فرد مِن أسرة النبيّ (بحسَب المذهب الشيعي)، أو إلى فرد مِن قريش، قبيلة النبي، (بحسَب المذهب السُّنّي)، اللذين ادعى كلٌّ منهما أنه كان يفهم فهمًا صحيحًا كيف ينبغي تنفيذ الإرادة السامية التي خلّفها النبيّ له.

(7) ادعى بعض الرجال وامرأة واحدة النبوة بعد وفاة النبي محمد (ص)، إلا أن أحدًا منهم لم يتمكن من إقناع جماعة المؤمنين بالاعتراف به. ولم يطل الأمر بهؤلاء حتى اختفَوا وانتهى أمرهم. وقد تقرّر هذا في القرآن ﴿خاتم النبيين﴾ (الأحزاب، 40). وهو يعني أن محمّدًا هو آخر الأنبياء. (راجعْ: البيضاوي، **مرجع مذكور سابقًا** ، ص 559).

ثالثًا : يجب أن يتحلّى الإمام ببعض الصفات الخاصّة كعلو المكانة أو السبق في السن، والسمعة الحسنة، والشخصيّة الفذّة، والخبرة وغيرها، مما يُعَدّ ضروريًّا للقيام بواجبات أمير المؤمنين ورئيس الدولة.

ويمكن القول، بشكل عامّ، إن هذه المبادئ تمثّل الحدّ الأدنى لمعيار العدل السياسي، أعني أنه يجب أن يمارس الإرادةَ الإلهية السامية واحدٌ مِن آل بيته أو واحد مِن قبيلته. غير أن الشيعة أصرّوا على أن الإرادة الإلهية السامية لا يمكن أن يمارسها بالعدل إلا واحد مِن آل البيت، بينما احتجت السُّنّة بأن الانتساب إلى دائرة أوسع، هي قبيلة النبي، يُعَدّ كافيًا لتلبية متطلبات العدل السياسي.

ولما طالب الشيعة بوجوب أن تكون الشرعيّة متفقة مع سُنّة النبي، استندوا إلى حديث يقضي بأن النبي نفسه سبق أن سمّى للإمامة عليًّا، الذي كان المرشّح الوحيد مِن آل البيت (وهو ابن عم النبي وصهره)، وأن عليًّا، الإمام الأوّل، قد أورث سلالتَه الإمامةَ مِن بعده عملاً بقاعدة الأولويّة[8]. وبحسب المذهب الشيعي لا يستطيع أيّ إمام آخر ممارسة الإرادة السامية بالعدل بأي طريق آخر. أما السنّة فلم يعترفوا بهذا الحديث واستندوا إلى حديث آخر منسوب إلى النبي يقضي بأن يكون حكام جماعته (أمراؤها) مِن قريش. لكن الرسول لم يسُنّ أية قاعدة تبيِّن كيف يصبح المرشّح مِن قريش إمامًا. ولذلك وُجِد مِن المسلّم به أن يُترَك اختيار الإمام للجماعة جملةً[9].

وهناك مبادئ مذهبية أخرى نتجت عن الخلاف حول العدل الإجرائي، وتُبرز

---

(8) جاء نص الحديث النبوي على الوجه التالي: «مَن كنت مولاه فعليّ مولاه». ويقال إن النبيّ أعلن هذا عند غدير خمّ في طريقه إلى المدينة بعد عودته مِن مكة بمناسبة حجة الوداع (632/10). ولعلّ اليعقوبي أوّل مصدر موثوق يذكر هذه الواقعة. وكان اليعقوبي (المتوفى 891/277) مِن أتباع علي. راجعْ: **تاريخ اليعقوبي**، *History*, ed. Houtsma (Leiden, 1883) . وورد نص الحديث في **مسند ابن حنبل**، تحقيق شاكر (القاهرة، 1949) ج 2 ، ص 644، 951، 963 – 964، 1310.

(9) يستند التقليد السنّي على سابقة انتخاب أبي بكر أوّل خليفة سنة 632/10. (راجعْ: ابن حنبل، **المسنَد**، ج 1 ، ص 323 – 327).

بصورة واضحة الخلافات المتعمّقة بين جماعتي السنة والشيعة. ولمّا كان الخليفة الأوّل قد اختير حسب السابقة السنيّة (وبالتالي ساد المذهب السني)، فقد واصل الشيعة (أنصار عليّ) القول إن حقّ عليّ في الخلافة هو الحق الشرعيّ الوحيد. يضاف إلى هذا أن تطبيق العدل في عهد بني أميّة لم يكن متسامحًا دائمًا مع الجماعات المنشقّة. فكان قادة فِرَق المعارضة يعانون في الغالب من الاضطهاد والقتل اعتمادًا على أدلّة واهية على قيامهم بنشاطات تخريبيّة. فلا عجب بعد هذا أن يتّهم الشيعةُ حكم السنّةّ بالظلم وأن يصفوا إمامة السنّة بالجور. بيد أن انتقاد الشيعة حكم الأمويين التعسُّفي لا يعني بالضرورة أن إمامة السنّة كانت بطبيعتها ظالمة، لأن الكثيرين مِن قادة السنّة وعلمائها الذين أيّدوا أئمّة السنّة شجبوا تدابير الأمويين القمعية. ورغم ذلك ظلّ الشيعة يؤكدون أن مبدأهم في الإمامة هو المبدأ الوحيد الذي يستطيع توفير العدل. ويمكن تلخيص شرعية الإمامة الشيعيّة، التي يذهب أتباعها إلى أنها تقوم على مبادئ العدل السياسي الصحيحة، بالنقاط التالية:

1. تعيين الإمام الأول مِن قِبل النبيّ الذي كان يملك حقّ ممارسة إرادة الله السامية. ويقال إن النبيّ منح الإمام معرفة حميمة (التأويل) يستطيع بفضلها فهم المعنى الظاهر والمعنى الباطن للوحي والشريعة[10].

2. ورث الإمام بالولادة، بصفته واحدًا مِن آل البيت، فضائل ومؤهلات خاصّة تجعله معصومًا مِن الأخطاء البشرية. ونتج عن هذا أنه عُدّ معصومًا، وهذه فضيلة لا تمكنه مِن أن يكون معصومًا مِن الخطأ في قراراته وحسب، بل تجعله منزّهًا عن أية شائبة في شخصه أيضًا. والإمام حسب النظرية الشيعيّة أكثر الناس أهليّة ، بعد النبي، لممارسة إرادة الله السامية بفضل انتسابه إلى بيت النبي، ولا أحد خارج هذا البيت يستطيع ممارسة إرادة الله بعدل: فهو الإمام الأفضل (par excellance).

3. وبهذه الفضائل الفريدة يصبح الإمام الشيعي الحاكم الوحيد الذي يستطيع فرض احترامه على الجمهور، وذلك بسبب الامتياز المتأصِّل في شخصه مِن جهة، والولاء والإخلاص اللذَين يدين له بهما أتباعه كواجب دينيّ مِن جهة أخرى.

(10) حق الإمام في التأويل يمكن أن يؤدي، في الحقيقة، إلى ممارسة حق التشريع.

وبوصفه الإمام الأفضل يُعدّ الشخص الوحيد القادر على توفير متطلبات العدل السياسيّ، وقيادة الأمة قيادة فعّالة، وتحقيق أهداف الدولة[11].

ويعتمد المذهب السنّي في الإمامة، خلافًا للمذهب الشيعي، على فرضيّة أن النبي لم يُسمِّ عليًا أو أي شخص آخر لخلافته إمامًا أوّل. وفي غياب أية قاعدة واضحة في هذا الشأن يجب إذن أن يُناط تنصيب الإمام بالجماعة التي تتصرّف نيابةً عن النبيّ، وعن الله في نهاية المطاف. ويجري اختيار الإمام مِن قبل الجماعة (البَيعة) وفق مبدأ الإجماع بناء على حديث نبوي بأن إجماع الأمة في الشؤون العامّة صدىً لصوت الله (vox populi vox Dei)[12].

أدخل اختيار الإمام السنّي مِن قبل الجماعة عاملاً "شعبيًا" في شرعية الإمامة. كانت الدولة الإسلاميّة في عهد النبي شكلاً مِن الحكم مبنيًا على ترتيب عَقد وحيد يجعل الإمام المعيَّن للحكم بأمر إلهي مقبولاً مِن الناس وفقًا لمبدأ الإجماع الضمني(pactum tacitum). أمّا المذهب الشيعي في الإمامة المبني على مبدأ التعيين فقد سعى إلى إدامة هذا الإجراء. وبهذه الصورة أدّى إدخال إجماع الأمة كمبدأ للشرعيّة إلى تحويل الدولةَ الإسلامية مِن نظام العَقد الواحد إلى نظام العَقدين. وتقوم نظريّة العقدين، أو العقد المزدوج، على فرضية أنه ما إن تتشكّل الجماعة السياسيّة بعقد واحد حتى تنصِّب الحاكمَ بعَقد آخر ليحكم وفق بعض الشروط والقيود التي تحدّ مِن سلطته. وتقضي الإمامة السنّيّة المبنيّة على نظريّة عَقد ثانٍ بألا يقوم الإمام إلا بالواجبات التي ارتضاها هو والجماعة وفقًا للشريعة التي وضعها النبيّ. وبما أن

(11) للوقوف على عرض مفصَّل لمذهب الشيعة في الإمامة، راجع **عقيدة الشيعة**، لفيضي، وهي ترجمة **رسالة الاعتقادات** للشيخ الصدوق (لندن، 1943)؛ والقاضي النعمان بن محمّد **دعائم الإسلام**، تحقيق فيضي، ج 1 ، ص25 – 120؛ والحلي، **الباب الحادي عشر**، ترجمة Miller (لندن، 1928) ص 62 – 81. أما بشأن الدراسات الحديثة فراجع:

D. M. Donaldson, *Shi'ite Religion* (London, 1933), A. A. A. Fyzee, "Shi'ite Legal Theories", in Khadduri and Liebesnay, eds, *Law in the Middle East* (Washington, D.C. 1955), chap. 5.

(12) وعن مذهب الإجماع كتعبير عن الإرادة الإلهية، راجعْ: **الرسالة**، للشافعي، وقد ترجمها إلى الإنجليزية مجيد خدّوري مقدّمة لكتابه، *Islamic jurisprudence*، ص 38.

تشريع النبي انتهى فقد تقلّصت مهمّة الإمام، وانحصرت في تطبيق الشريعة: ﴿يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله...﴾. (صاد، 25) وهذا بالطبع لا يَفترض في الإمام أن يكون الأفضل، كما لا يفترض فيه أيضًا أن يكون معصومًا، خلافًا للمذهب الشيعيّ.

فإذا سلّمنا بأن الجماعة ارتضت بترتيب مِن هذا النوع، فأمامَ مَن يكون الإمام مسؤولاً؟ وفق نظريّة العَقد الواحد يدين الإمام بتنصيبه إمامًا لله وحده، ولا يكون مسؤولاً إلا أمامه. أما تنصيب الإمام وفق نظريّة العقدين فيقوم على أساس بعض الشروط والقيود على سلطته. وبما أن سلطته مستمدّة مِن الشريعة ومحدودة بها فإنه لا يدين بمنصبه إلا للجماعة. وإذا كان أكثر الكتّاب يرى أنه لا يمكن خلع الإمام بعد مباشرة السلطة، فإن الكتّاب متفقون على أنه إذا قصّر في القيام بواجباته، أو عجز عن القيام بها، فإنه يفقد حقّه في أن يبقى إمامًا. وعلى عكس المذهب الشيعي، أضاف المذهب السنّي عنصرًا مِن الديمقراطية (مِن خلال ممارسة الإجماع) إلى ميزان عدله السياسي، وهذا بغضّ النظر عن أن السلطة في كلا المذهبين مستمدّة مِن الشريعة (ومِن الله في نهاية المطاف)، لا مِن الشعب. لكن يجب على الإمام السنّي قبل اتخاذ قراراته أن يشاور العلماء في كل ما يتعلق بأمور الشريعة والدين، وهذه قاعدة مبدئيّة تجعل الإجماع العامّ أمرًا لازمًا لممارسة الإمام إرادة الله السامية.

على الرغم مِن إمساك الإمام السنّي بزمام السلطة، لم يتوقّف الشيعة عن الطعن في شرعية الإمامة السنّية. فبعد عليّ (المتوفى 661/60) طالب الحسين، ثاني ولديه[13]، بالإمامة، ولقي مصيره في محاولة للاستيلاء على السلطة في معركة عند ضواحي كربلاء (قرب نهر الفرات) في 10 تشرين أول/أوكتوبر 680. وهذا الحدث الذي يُحتفل بذكراه كلّ عام هو مناسبة للحزن تعبيرًا عن الأسى لاستشهاد الحسين. وتُعدّ مأساة كربلاء قضيّة العدل الأولى (cause celèbre) في النضال ضدّ

(13) كان الحسن، الابن الأوّل لعليّ، هو نظريًا الإمام بعد مقتل أبيه، على الرغم مِن أنه تنازل عن السلطة لمعاوية مؤسس سلالة الخلفاء الأمويين. وبعد وفاته (669/49) أصبح الحسين الإمام الثالث.

الاضطهاد في ظلّ الحكم السنّي. ولم يتوقّف أحفاد الحسين عن المطالبة بالإمامة الشرعية، وظلوا يتحدُّون الحكم السّني حتى اختفى الإمام الثاني عشر فجأة في 874/260 وكان ما يزال طفلاً. وتتضمن التعاليم الشيعيّة أن الإمام مضى في غيبة أي لم يعد قائمًا بجسمه، لكن روحه ما تزال موجودة مع الجماعة. وسوف يعود في أيّ وقت بصورة المهديّ لإقامة حكم الشيعة مِن جديد. وفي أثناء غيبته تُحذِّر الجماعة الشيعيّة مِن إمكان معاناة الظلم تحت حكم إمام الجور إلى أن يعود الإمام المختفي لإعادة الشرعيّة والعدل[14].

يكاد يكون مِن الصعب على المرء الاعتقاد بأن قضيّة العدل السياسي قد تقدّمت بفضل مذهب الإمامة الشيعيّ، لأن الإمام الشيعي يسعى إلى احتكار السلطة مِن دون قيود، بينما المذهب السنّي، بتأكيده شرطَي الإجماع ومشورة العلماء (الشورى)، ينفي بطبيعته تركيز السلطة في يدي زعيم واحد. أما المدرسة الفكريّة التي عارضت مذهبَي السنّة و الشيعة كليهما، وقدّمت عن العدل السياسي فكرة متحرِّرة، فهي المدرسة الخارجيّة (التي تُدعى غالبًا الخوارج) التي سمّى أتباعها أنفسهم (أهل العدل). وقد مثّل مذهبُهم في الإمامة تيّارًا ثالثًا للعدل السياسي.

مذهب الخوارج في العدل السياسي

إن أئمّة السنّة والشيعة الذين كانوا يمثّلون الأسر المعروفة والقبائل الشهيرة لم يعيروا قضيّة المواطن الاعتيادي بَلهَ الفصائل المغلوبة أي اهتمام، وانشغلوا بصراعهم على السلطة تحت شعار الشرعية. وأدّى هذا إلى تذمر القبائل في الأمصار، وانتهى

(14) يسود مذهب الغيبة وعودة الإمام بصورة المهدي في منطقة الخليج (ولاسيما في إيران والعراق)، لكن هناك عدة فِرق شيعيّة فرعيّة أخرى، مثل الزيديّة في اليمن حيث ظلّت الإمامة قائمة حتى منتصف هذا القرن. ويمكن العثور على جماعات شيعيّة أقل حجمًا في الشرق الأدنى (سورية ولبنان)، وجماعات غيرها أيضا، زعيمها الروحي آغاخان، مبعثرة في شرقي أفريقيا وفي شبه القارّة الهنديّة. للوقوف على عرض مختصر للفرق الشيعية الفرعية، راجع:

Henri Lammens, *Islam: Beliefs and Institutions*, trans. Denison Ross (London, 1929), chap. 7.

بمقتل عثمان الخليفة الثالث سنة 625/35. وفي ظل خلافة علي، الذي يرتبط باسمه مذهب الشيعة في العدل السياسي، شكّل الخوارج حزبًا سياسيًا دعا إلى مذهب ثوريّ في العدل، مذهب يتناول جميع مظاهر العدل تقريبًا متحدّيًا ميزان العدل لدى الفرقتين الأثنتين المنافستين.

رفض الخوارج كلاًّ مِن مذهب السنّة ومذهب الشيعة في العدل، وأكدوا أنه لا حكم إلا لله، وأن الله وحده هو الحاكم بين الناس وهو القاضي(15). ورأوا أن ممارسة الحكم ليست امتيازًا لبعض القادة، بل مسؤولية جميع الناس الذين يجب أن يشاركوا في إدارة الشؤون العامّة وفقًا لميزان العدل المقرّر في القرآن الكريم والسنّة النبويّة. وأضاف الخوارج أنه، بحسب هذين المصدرين الموثوقَين، لا يجوز الاعتراف بأية فروق بين المؤمنين عدا الفرق في درجة التقوى، كما جاء في القرآن الكريم ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (الحجرات، 13). وأن الجميع باستثناء ذلك سواسيةٌ عند الله. وميّز الخوارج بين الإيمان الظاهر والإيمان الباطن. وقالوا إن أصحاب الإيمان الباطن الآخذين بالشريعة المطيعين ما أمر الله هم وحدهم المؤمنون الحقيقيّون والعادلون الذين يستطيعون العيش بوئام وسلام.

ليس هناك، نظريًا على الأقل، حاجة إلى الإمام لتطبيق الشريعة لو أن جميع الناس يعملون بوحي الشريعة ويقومون بواجباتهم. لكن معظم الخوارج كانوا يرون أنه لا بد مِن إمام يطبّق الشريعة ويحقّق العدل. النجدات وحدهم، أتباع نجدة بن عُويمر الذي تزعّم فريقًا متطرّفًا، قالوا بعدم الحاجة إلى إمام(16). ويمكن أن نعُدّ النجدات أتباعَ الفلسفة الفوضوية في الإسلام لاعتقادهم بأن الواجبات الدينية والأخلاقية بديل كافٍ للحكومة. وكان هؤلاء يرون أن الإيمان الداخلي يمكن أن يتفوّق على المنازعات ويتحوّل بالناس إلى السلوك الصحيح. وبناء على ذلك لا تكون السلطة ضروريّة للمجتمع.

ويعترف الخوارج أنه لا بدّ لهم مِن إمام، قبل أن يصبح الناس مؤمنين حقيقيين؛

(15) الأشعري، **مقالات**، ج1 ، ص 191.

(16) هشام الفُوَطي زعيم راديكالي آخر، شارك (النجدات) في رأيهم، وكان يرى أن السيادة لله وحده، وأنه لا يجوز لأي إنسان ممارسة السلطة نيابة عن الله. (الأشعري، **مقالات**، ج1 ، ص 189 – 190؛ والبغدادي، **أصول الدين**، ج1 ، ص 271).

لكنهم احتفظوا بحق إقالته إذا ثبت عجزه أو فساده، لأن الله لا يمكن أن يرضى عن حكام مِن هذا القبيل. وعلى كل حال يجب ، في رأيهم، أن تقوم شرعية الإمامة على مبادئ ثابتة للعدل السياسيّ مستمَدّة مِن المصادر النصيّة، لا على ادعاءات فارغة بالشرعيّة كما هو الحال مع السنة والشيعة. وبما أنه لا يوجد في القرآن الكريم أو الحديث أية إشارة واضحة إلى طريقة تنصيب الإمام، فإن على الأمة أن تختار الإمام مِن بين أفضل الناس، مِن دون تمييز قائم على أساس القبيلة، أو الجنس، أو اللون، أو الطبقة[17]. وعلى الإمام، إضافة إلى تنفيذ الشريعة والسعي إلى تحقيق العدل، أن يواصل الجهاد (الحرب العادلة)، وهو فرض واجب على أتباعه أفرادًا وجماعات، وأن يتصدّى للكفّار إلى أن يصبحوا مؤمنين حقيقيين مِن وجهة نظر الخوارج[18]. وإذا تحقّق هذا الهدف انتفت، في رأيهم، الحاجة إلى الإمامة أو إلى الدولة، وسوف يتلاشى كلاهما منطقيًا ومذهبيًا، ولن يسود سوى حكم الشريعة.

وبرغم انشغال الخوارج بالعدل السياسي، تحدّثوا عن العدل بأوسع معانيه. وبوصفهم جماعة قبلية معتادة على العيشة الخشنة، رفضوا الانشغال بالأمور الدنيوية وعادات الجماعات الحضرية المنحلّة. وما زلنا نعثر في المجتمع القبلي حتى في أيامنا بالقيم التي رفعوها عاليًا، لاسيما الحرية وبعض المساواة. غير أن هذه القيم والتقاليد كانت عند الخوارج ممتزجة بالعقيدة، يحرصون عليها كأنها فرائض دينية تقريبًا[19].

وجد الخوارج أنفسهم معزولين تمامًا بسبب آرائهم المتطرّفة التي رفضتها الفرق

---

(17) بعض المتطرفين مِن أتباع شبيب بن يزيد الشيباني ((المتوفى 697/77) اعترفوا بإمامة النساء، بشرط قدرتهن على القيام بالواجبات العامّة. راجعْ: البغدادي، **الفَرق بين الفِرق**، تحقيق الكوثري (القاهرة، 1948)، ص 65 – 66.

(18) راجعْ الفصل السابع، القسم المتعلق بالجهاد حربًا عادلة.

(19) للوقوف على عرض لمذاهب الخوارج، راجعْ الأشعري، **مقالات**، ج1، ص 159 – 169؛ والملطي، التنبيه، ص 51–57؛ والبغدادي، **الفرق بين الفِرق**، ص 45–67؛ والإسفراييني، **التبصير في أمور الدين**، ص 46–59؛ والشهرستاني، **كتاب الملل والنحل**، ص 85–108. وللوقوف على بعض الدراسات المعاصرة، راجعْ:

A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, (Cambridge, 1931), chap. 3. E. A. Salem, *Political Theory and Institutions of the Khawarij*, (Baltimore, 1956). W. M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, (Edinburgh, 1962), pp. 10-19.

الأخرى جميعها. وبرغم أنهم لم يكونوا كلهم ذوي آراء متطرّفة، لم يبق منهم إلا فريق واحد يتألّف مِن أتباع عبد الله بن إباض يعرَفون اليوم بالإباضيّة. أما الفِرق الأخرى التي ثابرت على النضال مِن أجل العدل فقد تلاشت في الحروب الدامية مع جيرانها[20].

وتكمن أهمية فكرة الخوارج عن العدل في المعنى الشمولي والانتشاري الذي اتّخذته. فإذا كان ﴿المؤمنون إخوة﴾ (الحجرات، 10)، كما يقول الخوارج، وجب على جميع المؤمنين المشاركة في ممارسة إرادة الله السامية، وفي قطف ثمار العدل وغيرها مِن قيم الأخوّة الإسلامية. وكان الخوارج أول فريق واجه جماعة المؤمنين بقضايا أساسيّة تتصل بعلاقة الفرد بالسلطة. كانوا بمعنى أعمق أول مَن طرح مسألة حقوق الإنسان الأساسيّة، وطالب بتحديد موقف جماعة المؤمنين مِن مسألة العدل السياسي المركزية. وقد صارت هذه القضية، التي بقيت بلا حسم هي وغيرها، موضع خلاف لدى الجيل التالي، ولاسيما المعتزلة الذين حذَوا حذو الخوارج فسمّوا أنفسهم أهل العدل.

العدل في مذهبَي الجبر والقَدَر (الاختيار)

لم تُثر أية مسألة مذهبيّة في صدر الإسلام مِن انفعال وخلاف سياسيّ بين المؤمنين أكثر مما أثارته مسألة ما إذا كانت أفعال الإنسان مقرّرة مسبقًا أي مقدَّرة مِن الله أو أنها مِن فعل إرادة الإنسان الحرّة (مذهب الاختيار Liberum arbitrium). لا نعلم مَن مِن المؤمنين الأوائل أثار هذه المسألة، لكن قد يكون الخوارج، في شجبهم أفعالَ الجور في كلّ أشكالها، أول فريق منظّم طرح فكرة **القدَر** (الاختيار)، وقال بأن الإنسان مسؤول عن أفعاله الجائرة. ونعلم أيضًا أن الجدل حول **الجبر والاختيار** بدأ بعد فترة قصيرة مِن تأسيس الحكم الإسلاميّ في المراكز التي كانت تقوم فيها

(20) المذهب الإباضي هو المذهب الرسمي في سلطنة عُمان. ويمكن العثور على أتباع له في شمالي أفريقيا حتى اليوم. راجع:
T. Lewicki, (al-Ibadiyya), *Encyclopaedia of Islam*, new ed. III, pp. 648-660.

أديرة مسيحيّة في سورية والعراق ومصر، وأن المتكلمين المسلمين الذين اتصلوا بهذه الأديرة أخذوا يناقشون آراءهم حول الجبر والاختيار ويصقلونها(21).

يقوم مذهب **القَدَر** على أن الله عندما خلق الإنسان أعطاه القدرة أو قوّة الإرادة على خلق أفعاله، وأن الإنسان، بناء على ذلك، يجب أن يكون مسؤولاً عن هذه الأفعال. وعلى عكس هذا يقوم مذهب **الجبر** فيقول إن الله قد خلق كلاً من الإنسان وأفعاله، وأن المسؤولية الإنسانية، بناء على ذلك، غير واردة. والخصومة بين **الجبر والقدَر**، التي بدأت بصورة خلاف حول القضايا السياسيّة، انتقلت تدريجيًا إلى البحث في طبيعة المسؤولية الإنسانيّة وفي المسألة الفلسفيّة الأكثر اتساعًا، أعني مسألة الإرادة الحرّة والإرادة غير الحرّة(22).

كان المظهر السياسي للعدل في البداية في صدارة الخصومة بين القائلين بالقَدَر والقائلين بالجبر. لهذا رأينا الخوارج الذين كانوا يعارضون الخلافة الأمويّة يتحدّثون عن المسؤوليّة الإنسانيّة، ويدينون تدابير الأمويين القمعيّة ويشجبونها، لأنها كانت في نظرهم جائرة وغير شرعيّة بحجّة أنها تخالف العدل وإرادة الله السامية. وفي مقابل هذا وجد الأمويون في الجبر مذهبًا يمنح الأمر الواقع (ويمنح مطالبتهم بالخلافة تبعًا لذلك) الشرعيّة المطلوبة، بحجة أن الواقع من صنع الله، فرفضوا عقيدة القَدَر، واضطهدوا دعاتها. أما الشيعة، الذين كانوا يعُدّون حكم الأمويين جائرًا وتعوزه الشرعيّة فقد وجدوا في مذهب القَدَر عن الإرادة الحرّة مبرّرًا لكي يعارضوا الأمويين أولاً ثم العباسيين، فتبنّوه جملة وتفصيلاً، وأدخلوه في تعاليمهم. قالت القَدَريّة إن جميع أفعال الإنسان هي ثمرة لقدرة الإرادة التي منحها الله الإنسان، وإن الإنسان حرٌّ في أن يختار طريق العدل أو طريق الجور. ولما كان الخلفاء الأمويون قد اختاروا،

(21) للوقوف على رأي موجز بشأن الخلاف بين المسلمين الأوائل ورجال اللاهوت المسيحيين، راجع:
William Thomson, "al-Ash'ari and His al-Ibana "*Muslim World, XXXII, (1942), pp. 240-60; and M. S. Seale, Muslim Theology* (London, 1964).

(22) للوقوف على عرض موجز لمعنى مصطلحَي القَدَر والجبر وأصليهما، راجع: شريف علي الجرجاني، **كتاب التعريفات**، تحقيق G.L. Flugel (لايبزغ، 1845)، ص 77 و 181؛ راجع أيضًا:
Van Ess, "Kadariyya", *Encyclopaedia of Islam*, new ed, pp. 672 - 868.

في نظر القَدَريّة، أن يمارسوا بملء إرادتهم إرادة الله بصورة تخالف ميزان العدل المقرّر في الشريعة، فقد أساءوا استعمال حقّهم في الحكم، لهذا يصبح ادعاؤهم شرعيّة الإمامة لاغيًا وباطلاً.

ورفض الأمويون ادعاء الشرعيّة مِن جانب كلٍّ مِن الخوارج والشيعة وقدموا حججًا قوية كحجج خصومهم: كرروا وجهة نظر السنّة المشهورة مِن مسألة الإمامة وهي أنه لدى غياب قاعدة واضحة في القرآن الكريم وفي السنة يصبح اختيار خليفة للنبي بالضرورة مسألة مُناطة بجماعة المؤمنين الذين يطالَبون بممارسة الاختيار على أساس مبدأ الإجماع. وقد انتُخب الخلفاء الأربعة الأُوَل وفقًا لهذا المبدأ ، وتعزّز انتخابهم بالبَيعة، ومن ضمن ذلك انتخاب علي (الخليفة الرابع) على الرغم مِن قول أتباعه إن تنصيبه إمامًا كان على أساس تسميته مِن قِبل النبي. وبعد اغتيال عليّ سنة 661/40 انتُخب معاوية، أوّل الخلفاء الأمويين، وفقًا للقاعدة عينها التي انتخِب أسلافه على أساسها. وهذه القاعدة، التي بنى عليها الأمويون شرعيتهم، أصبحت الدعوى السنيّة المألوفة في الشرعية السياسية للأنظمة المتعاقبة[23].

لكن هذا لم يكن كلّ شيء. لأن الأمويين حاولوا الدفاع عن موقفهم ضدّ الاتهامات بالجور بحجج كلاميّة. فلجأوا إلى مذهب الجبر الذي يقول إن أفعال الإنسان ليست مِن فعله بل هي مقدّرة مِن الله. وحاولوا تبرير سياساتهم وأفعالهم بحجّة مِن هذا القبيل. وقد يكون معاوية، مؤسس الدولة الأموية، أوّل من احتجّ بأن الله أيّد مطالبته بالخلافة، واستشهد على ذلك بندائه التاريخي الذي ناشد فيه جماعة المؤمنين أن يحكّموا القرآن الكريم في خلافه مع علي، وادّعى أن الله منحه الدعم فتولى سلطته كأوّل خليفة أمويّ[24]. صحيح أن معاوية أدخل بعض التعديلات على ميزان العدل السياسي، كتسمية ابنه خليفة له (وهو أمر يخالف مبدأ اختيار الخليفة

(23) للوقوف على مناقشة حول شرعية الإمام في ظل السلالات الحاكمة التي أعقبت الأمويين، راجع: الفصل الثاني، القسم الخاص بالعدل السياسي تعبيرًا عن الإرادة الإلهية.

(24) القاضي عبد الجبار ، **المغني**، (القاهرة، 1960)، ج8 ، ص 4. وللوقوف على مناقشة لعملية التحكيم وخلفيتها بين عليّ الخليفة الرابع، ومعاوية والي الشام عندئذ، راجع:

M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, (New York, 1979), chap. 20.

مِن قِبل جماعة المؤمنين)، وكتأكيده وجه الإمامة الدنيوي[25]، بيد أن معاوية وخلفاءه، الذين وجدوا أن خصومهم يلجأون إلى عقائد القَدَرية لتقويض موقفهم، سعَوا إلى تبرير موقفهم على أسس الجبريّة. فأصبح مذهب الجبر المذهبَ الرسميّ في البلاط الأموي، لأنه يفترض أن مسرحية التاريخ تعبير عن الإرادة الإلهيّة، وهذا يحضّ على الطاعة ، وعلى القبول بالأمر الواقع. وقد لا نجد هذا الموقف الرسمي واضحًا في أية وثيقة رسميّة أكثر مما نجده في رسالة وجهها الخليفة وليد الثاني إلى ولاته (في العراق وغيرها مِن الأمصار) بمناسبة تسمية ولديه، الحكَم وعثمان، خليفتين مِن بعده سنة 743/125. وليس هذا أوّل تصريح رسمي حول هذا الموضوع، لكنه ربما كان أبرز تعبير عن مذهب الأمويين في العدل السياسي، وكان القصد منه الردّ على منتقدي النظام الأموي مِن القدَريين. وفي ما يلي الأجزاء المرتبطة بالموضوع مِن تلك الرسالة:

«أما بعد فإن الله تباركت أسماؤه ... اختار الإسلام دينًا وجعله دين خيرته مِن خلقه ... ثم اصطفى رسلاً ... فبعثهم ... حتى انتهت كرامة الله في نبوّته إلى محمّد، صلوات الله عليه... فأبان الله به الهدى ... وختم به وحيه ...ودخل في الدين الذين أكرمهم الله به ... ثم استخلف خلفاءه على منهاج نبوّته ... وإقامة سنّته وحدوده والأخذ بفرائضه وحقوقه ... وعدلاً بهم بين عباده. وإصلاحًا بهم لبلاده ... فتتابع خلفاء الله على ما أورثهم الله عليه مِن أمر أنبيائه، واستخلفهم عليه منه، لا يتعرّض لحقهم أحد إلا صرعه الله، ولا يفارق جماعتهم إلا أهلكه الله، ولا يستخف بولايتهم ويتهم قضاء الله فيهم أحد إلا أمكنهم الله منه، وسلّطهم عليه وجعله نكالاً وموعظة لغيره ... قال الله تبارك وتعالى: ﴿وإذ قال ربّك للملائكة إني جاعل في

(25) عن وجهة النظر بأن معاوية سعى إلى تحويل الخلافة إلى ملَكيّة فرديّة، راجعْ: اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، تحقيق Houtsma (ليدن، 1883)، ج2 ، ص 176.

الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها مَن يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك. قال إني أعلم ما لا تعلمون

(البقرة، 30).

«فبالخلافة أبقى الله مَن أبقى في الأرض مِن عباده وإليها صيّره وبطاعة مَن ولاّه إياها سعِد مَن ألهمها ونصرها. فإن الله عزّ وجلّ علم أن لا قوام لشيء ولا صلاح له إلا بالطاعة التي يحفظ الله بها حقّه ... ومَن تركها ورغب عنها وحادّ الله فيها أضاع نصيبه وعصى ربه وخسر دنياه وآخرته...

«والطاعة رأس هذا الأمر وذروته وسنامه ... وبالطاعة نال المفلحون مِن الله منازلهم واستوجبوا عليه ثوابهم، وفي المعصية مما يحل بغيرهم مِن نقماته ويصيبهم عليه ويحق مِن سخطه وعذابه، وبترك الطاعة والإضاعة لها والخروج مِنها والإدبار عنها والتبذل للمعصية بها، أهلك الله مَن أضلّ وعتا... فالزموا طاعة الله في ما عراكم ونالكم وألمّ بكم مِن الأمور، وناصحوها واستوثقوا عليها، وسارعوا إليها وخالصوها، وابتغوا القربة إلى الله بها، فإنكم قد رأيتم مواقع الله لأهلها في إعلائه إياهم وإفلاحه حجّتهم، ودفعه باطل مَن حادّهم وناوأهم وساماهم...

«ثم إن أمير المؤمنين لم يكن منذ استخلفه الله بشيء مِن الأمور أشدّ اهتمامًا وعناية منه بهذا العهد، لعلمه بمنزلته مِن أمر المسلمين... فرأى أمير المؤمنين أن يعهد لكم عهدًا بعد عهد، تكونون فيه على مثل الذي كان فيه مَن كان قبلكم ... فولّى أمير المؤمنين ذلك الحكَم ابن أمير المؤمنين، وعثمان ابن أمير المؤمنين مِن بعده، وهما ممن يرجو أمير المؤمنين أن يكون الله خَلَقه لذلك وصاغه، وأكمل فيه أحسن مناقب مَن كان يوليه إياه، في وفاء الرأي وصحة الدين ... فبايعوا للحكَم ابن أمير المؤمنين باسم الله وبركته، ولأخيه مِن بعده، على السمع

والطاعة، واحتسبوا في ذلك أحسن ما كان الله يريكم ويبليكم ويقودكم ويعرفكم في أشباهه فيما مضى، مِن اليسر الواسع والخير العامّ»[26].

تظهر الإمامة الأمويّة ، في ردِّها على منتقديها في رسالة الخليفة الوليد، كمؤسَّسة إلهية مهمَّتها تطبيق الشريعة، والحفاظ على وحدة الجماعة، والحكم بالعدل. ولكي يتمكن الخليفة مِن تحقيق هذه الأهداف تجب له الطاعة. ومن يعارضه يستحق غضب الله في الحياة والهلاك في الآخرة. وقد كانت الأحداث الماضية كلُّها، بحسب الرسالة، وفق إرادة الله، وعلى الخلفاء أن يحافظوا على الوحدة في مواجهة الانشقاق بعون الله ورضاه. ولا ضرورة للقول هنا ان الهدف مِن رسالة الوليد هو التوحيد بين عدل الأمويين السياسي ومذهب الجبر، والسعي إلى الحصول على دعم النظام مِن قِبل أنصار الجبر ضد خصومهم الذين كانوا يقولون بمذهب القَدَر[27]. بيد أن مذهب الجبر ليس هو الوحيد الذي أسبغ شرعيّة على عدل الأمويين السياسي. فقد قدَّم مذهب **تعليق الحكم**، الذي قال به **المرجئة**، ذريعة ملائمة لِمَن أرادوا التنصُّل مِن آراء الهراطقة، وحاولوا توجيه الجدل حول العدل مِن مظهره السياسي إلى مظاهره الأخرى. ويبدو أنهم كانوا يدعمون الأمويين بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

(26) محمّد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف بمصر، 1966)، ص 219–224.

(27) يقال إن ابن عباس، أحد كبار مؤيدي علي، بعث بكتب إلى قادة الجبريّة في بلاد الشام ندّد فيها بحكم الأمويين بحجة أنه خال مِن العدل السياسي. راجع: ابن المرتضى، **كتاب المُنية والأمل**، ص 8.

العدل السياسي وفق مذهب تعليق الحكم (المرجــئة)

أدّى الخلاف المتعمّق حول الشرعيّة والعدل السياسي بين الفِرَق المتنافسة إلى اتهامات متبادلة بالكفر وما ينتج عن ذلك مِن إمكان إخراج المؤمنين بعضهم البعض الآخر مِن الجماعة . ويعني اتهام المؤمن بالكفر تعريضه للعقاب بعذاب دائم في الجحيم. وذهب بعض الخوارج إلى حدّ القول إن المتهم بالكفر يجب أن يُعاقَب في الحياتين الدنيا والآخرة. وقال آخرون لا يعاقب بالقتل إلا إذا رفض التوبة[28]. وقد أثار الاتهام بالكفر، الذي كثيرًا ما كان الخصوم السياسيّون يلجأون إليه، اهتمامَ المؤمنين المخلصين الذين كانوا يعارضون إنزال العقوبات الدينيّة بالمؤمنين بسبب الاختلاف في الآراء السياسيّة. فدعَوا إلى الاعتدال ونادَوا بفصل المسائل الدينيّة عن الخصومات السياسيّة.

في ظلّ هذه الظروف اتسع الشعور بضرورة وضع حدٍّ للاتهامات بالكفر، وسعت فِرق متعدِّدة إلى مناقشة مسائل الإيمان بعيدًا عن الآراء السياسية. وسُمّيت هذه الفرق (المرجئة) ـ وهم الذين قالوا بمذهب تعليق الحكم (الإرجاء) في القضايا السياسيّة المطروحة. وكانوا أوّل مَن بادر إلى مناقشة مسألة مصير الإنسان مِن حيث المسؤوليّة الدينيّة والأخلاقيّة بعيدًا عن الخلافات في مسائل العدل السياسيّ. واشتهر أمر هؤلاء في بداية العهد الأموي عندما كان الصراع بين قادة أهل السّنّة وخصومهم يلهب المشاعر إلى حدٍّ جعل الناس يشعرون بالحاجة إلى إزالة التوتُّر. وكان معظم المرجئة على علاقة جيدة بالسلطة، لأنهم حاولوا تحويل الجدل مِن المسألة السياسيّة إلى المسألة الأخلاقيّة، على الرغم مِن أن بعضهم كانوا موضع شكّ وازدراء لأنهم أخذوا ببعض آراء القدَريّة التي كانت تُعَدُّ خطرًا على الدولة، وامتدّ تأثيرهم في آراء الناس حتى الفترة الأخيرة مِن الحكم الأمويّ والفترة الأولى

(28) الأشعري، **مقالات**، ج 1 ، ص 181؛ والبغدادي، **أصول الدين**، ج 1، ص 248 – 249

من العهد العباسيّ، ومهّدوا الطريق لمفكّري الجيل اللاحق - مِن معتزلة، وأشاعرة وغيرهم - لمناقشة العدل مِن الزاويتين الفلسفيّة والكلاميّة بالدرجة الأولى.

كان المرجئة يرون أن القادة السياسيين المتخاصمين، مِن السّـنَّـة أم مِن خصومهم، يجب أن يُـعَـدّوا مؤمنين حقيقيين بغض النظر عن الاتهامات بالكفر الصادرة ضدهم مِن هذا الفريق أو ذاك، وذلك ما داموا يظهرون إيمانهم بالإسلام قولاً وفعلاً. أما عن مسألة الشرعيّة المركزيّة فقد قالوا إن أحدًا مِن المؤمنين لا يعرف الفريق المخطئ أو الفريق المصيب. وأن الحقيقة لن تظهر إلا في اليوم الآخر عندما يقول الله الكلمة الفصل. وعندئذ يمكن أن يعفو، وهو ﴿الرحمن الرحيم﴾ (الفاتحة، 2) عن الذين كانوا على خطأ. وإذا أمكن أن يعفو الله عن المخطئين، "فمن نحن حتى ندين المؤمن بالكفر قبل أن يعلن الله حكمه الأخير." ولهذا كان المرجئة يرون أن على المرء أن يرجئ الحكم في المسائل التي تنطوي على آراء سياسيّة مختلفة.

وعلى الرغم مِن أن مذهب (تعليق الحكم) كان في الظاهر ملائمًا للسلطات، فقد أدّى إلى مناظرات في معنى الإرجاء. فُهم مِن الإرجاء، بمعناه الواسع، أن المؤمنين ليسوا مضطرين إلى اتخاذ موقف مِن قضيّة العدل السياسيّ. وكان الإرجاء، بالمعنى الأعمق، يعني أن لكل مؤمن الحق الضمني الطبيعي في أن يرى رأيه الخاص في القضايا الخلافيّة مِن دون أن يُتّهم بالكفر، ما دام يؤمن بوجود الله الواحد وبرسالة نبيّه. يقول الجهم بن صفوان: «الإيمان هو الاعتراف بالله ورسوله». ولا يتطلّب أيّ شيء آخر، حتى الصلاةَ وغيرَها مِن الشعائر. بينما قال غيره مِن المرجئة إن «محبة الله» والاعتراف بوجوده باللسان مِن ضرورات الإيمان(29). وفي نظر بعض المرجئة كلّ مَن آمن بالله وبأحد رسله، المسلم والنصراني واليهودي، هو «مؤمن». ذلك أن كل المؤمنين يشاركون في معرفة الله، وأن هذه المعرفة ليست مقصورة على المسلمين. وتحدّث أبو شِمر، وهو مِن أوائل المرجئة، عن العدل بغض النظر عن مضامينه السياسية، وكان يرى أن الإنسان حرّ في اختيار طريق العدل أو طريق الجَور(30).

لم يشكل المرجئة مدرسة فكريّة محدَّدة، ذلك أنه كان لكثير منهم آراء مختلفة

---

(29) الأشعري، **مقالات**، ج1 ، ص 197 – 198؛ والبغدادي، **الفرق بين الفِرَق**، ص 128.
(30) **المصدر نفسه**، ج1 ، ص 199.

في المسؤوليّة الإنسانية ومصير الإنسان. وكانوا يدّعون أنه كان مِن بين رجالهم الأوائل الحسن البصريّ (مع أنه لم يعُدّ نفسه مرجئًا)، والإمام أبو حنيفة مؤسس مذهب الفقه الذي يحمل اسمه، وغيرهما. لا يدخل في مجال دراستنا عرض أصول فكرة الإرجاء ومضامينها الكلاميّة، ذلك أن اهتمامنا ينصبّ مباشرة على شرح الصلة بين مذهب الإرجاء وإحدى المسائل الرئيسة المطروحة في حينه: أيجب تقرير مصير الإنسان وفق ميزان العدل السياسي أم وفق موازين أخرى دينيّة أو أخلاقية؟[31] ويمكن تلخيص أهميّة حركة الإرجاء بمجملها على الوجه التالي: **أولاً**، أكدت أن العدل السياسي ليس بالضرورة العامل الحاسم في تقرير مصير الإنسان. **ثانيًا**، حوّلت الجدل في العدل مِن زاوية سياسيّة بحتة إلى مظاهر أخرى للعدل. ومهّدت لظهور مدارس أخرى تناولت العدل مِن منظورات جديدة[32].

العدل السياسي على مستوى تقوىً

Political Justice as Righteousness

كانت السلطات الأمويّة ترى القدَر (الاختيار) مذهبًا معارضًا لميزان عدلها السياسي، لذلك لم تكن مستعدّة لتحمُّل الأشخاص الذين يبدون آراء تؤيِّد القدَر، سواء كان هؤلاء الأشخاص مِن فئة أهل السّنّة أم مِن فئة خصومهم. وكان مِن المفروغ منه أن خصوم الدولة - مِن خوارج وشيعة وغيرهم - كانوا يسعَون مِن خلال تمسكهم بفكرة الاختيار القدَريّة إلى تقويض مركز الخلفاء الأمويين بتحميلهم وزر

(31) للوقوف على عرض لأصول الإرجاء ومعانيه، راجع:
J. Van Ess, "Skepticism in Islamic Thought".
الأبحاث، عدد 21 ، (1968)، ج 1 ، ص 14؛ وانظر أيضًا،
Michael Cook, *Early Muslim Dogma* (London, 1981), chap. 7.

(32) للوقوف على مذاهب المرجئة، راجع: الأشعري، **مقالات**، ج1 ، ص 197– 215؛ وأبا الحسين الملَطي، **التنبيه والردّ** (القاهرة، 1949)، ص 139 – 148؛ والبغدادي، **الفرق بين الفِرَق**، ص 122 – 125؛ وأبا المظفر الإسفراييني، **التبصير في الدين** (القاهرة، 1955)، ص 90 – 92.

الظلم القائم في ظل نظامهم. إلا أن قبول أهل السّـنّة أفكار القدَريّـة أثار قلق السلطات، لأن القول بالقدَر يعارض القول بالجبر، والجبر مذهب الإمامة الأمويّة الرسميّ على الرغم مِن أن القدَريّـة مِن السّـنّة ربما كانوا على علاقة جيدة بالسلطات. لهذا السبب كانت السلطات كثيرًا ما تُخضع نشاطات القدَريّـة مِن السّـنّة للرقابة، وتجادل بعضهم حول مسائل كلاميّة قد لا يكون لها علاقة مباشرة بالعدل السياسي. ويبدو أن الخليفة عبد الملك بن مروان (المتوفى 705/86) والخليفة عمر بن عبد العزيز (المتوفى 720/101) تبادلا رسائل مع بعض من اشتهروا بأفكارهم القدَريّـة. ويطعن بعض الباحثين المحدثين في صحة هذه الرسائل بحجة أنها مدسوسة أو موضوعة مِن قِبل كتّاب لاحقين، إلا أن موضوعها كان مرتبطًا بالخصومات الكلاميّة التي كانت تشغل أصحابها[33].

أمر الخليفة عبد الملك بإرسال الرسالة الأولى إلى الحسن البصري، وهي معنيّة مباشرة بالقدَر والعدل السياسي، بعد أن بلغ السلطات أن أبا سعيد الحسن البصري (642/21 - 728/110)، الذي كان شخصيّة تكاد تكون أسطورية ومشهورة بالتقوى والاستقامة، قد عبّر فيما يبدو عن آراء تتعاطف مع مذهب القدَر[34]

وكان الحسن البصريّ على درجة عالية مِن التقدير عند الكثيرين مِن القادة السياسيين، كما كان على علاقة جيدة مع السلطات، واشتهر بالتعبير عن رأيه

(33) يشكّك Michael Cook في صحّة رسالتي عبد الملك وعمر، ولاسيما رسالة عمر التي أعاد Van Ess استخراجها مِن **حلية الأولياء** لابن نعيم، ج 5، ص 346 - 353. راجعْ: النص العربي للرسالة ص 43 - 54؛ وراجع:
J. Van Ess, *Anfange Muslimischer Theologie* (Beirut, 1977), pp. 113 - 176.

وراجعْ أيضًا: Michael Cook، **مرجع مذكور سابقًا**، ص 43 - 54.
وكتب عمر عدة رسائل أخرى حول مسائل سياسية وكلامية لم يشر إليها كوك، ولا فان إس. ويمكن الاطّلاع على هذه الرسائل في كتاب ابن عبد الحكم، **سيرة عمر بن عبد العزيز**، تحقيق أحمد عبيد (القاهرة، 1954)؛ أما الرسالة التي يذكرها فان إس نقلاً عن أبي نُعَيم (المتوفى 1070/430) فهي غير موجودة في كتاب ابن عبد الحكم (المتوفى قبل ابن نعيم 830/214).

(34) للاطّلاع على حياة الحسن البصري، راجعْ: عبد الرحمن بن الجوزي، **الحسن البصري**، تحقيق السندوبي (القاهرة، 1937)؛ وابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج1 ، ص 354 - 357.

بحريّة في مسجد البصرة الكبير، حيث كان يلتقي مريديه، ويناقش معهم المسائل الدينيّة والأخلاقيّة ذات المضامين السياسية. وكانت الفِرَق الكلامية المتخاصمة تدعي أنه كان مصدر آرائها المتضاربة. لأن كلاً منها كان يحاول كسب المؤيدين باللجوء إلى سلطة رجل يحظى بالاحترام العميق. فكان مِن الطبيعي أن يهتم الخليفة عبد الملك بمعرفة موقف الحسن مِن الخصومة بين الجبريّة والقدَريّة، ذلك أن جنوبيّ العراق، حيث كان البصريّ يبشّر بآرائه، كان مركز فعّاليات الرافضة النشيطين. ويمكن أن يكون القادة السياسيون المتخاصمون قد استعانوا بأفكار البصري لدعم مذاهبهم السياسيّة.

أجبريًّا كان أبو سعيد الحسن البصري أم قدَريًّا؟ وهل كانت آراؤه تدعم شرعيّةَ الأمويين وعدلَهم السياسي أم كانت تدعم شرعيّةَ خصومهم؟

قيل كثيرًا إن أفكار الحسن، التي كانت تنتقل شفهيًّا، تؤيد القدَريّة عند البعض، والجبريّة عند آخرين. لكن لم يصلنا أي عمل مِن أعماله يفصح عن موقفه بوضوح. وظهرت في السنوات الأخيرة رسالة تُنسب إليه، اشتهرت بأنها جواب عن رسالة مِن الخليفة عبد الملك، مع أنه يمكن العثور عليها في عدّة أعمال مِن دون إشارة واضحة إلى موقف الحسن مِن مذهبي القدَر والجبر. ويمكننا، على الأقل، معرفة اتجاه الحسن البصري الفكري العام، ولاسيما ما يخص العدل، مِن الرسالتين المتبادلتين، وإن كانت الشكوك تحيط بهما. لكن آراءه حول الاختيار والجبر بالذات لم ترد بصيغة تنطوي على التزاهة الصريح بأيٍّ منهما. وربما كان ذلك لأن أفكاره كانت مستقلة، أو لأنه كان شخصًا ذا صلة حسنة بالسلطات (Persona grata)، ولم يشأ أن يبدو معارضًا لمذهب الجبر، كما أنه لم يكن مؤيدًا فكرة القدَر كما كان يعبِّر عنها بعض معارضي حكم بني أميّة لدواعي سياسية[35].

(35) للوقوف على نصّ الرسائل راجعْ:
H. Ritter, "Studien Zur Geschichte der Islamischen Frommigkeit: Hasan Al-Basri", *Der Islam*, XXI (1933), 67-93.
ورسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة (القاهرة، 1971)، ج 1 ، ص 82-93؛ وماجد فخري، **الفكر الأخلاقي العربي**، (بيروت، 1978)، ج1 ، 20 - 28. وللوقوف على دراسة نقدية حول صحّة رسالة الحسن ومضمونها راجع:
Julian Obermann, "Political Theory in Early Islam: Hasan Al Basri's
←

يبدو الحسن في رسالته كمن اتخذ موقفًا مستقلا مِن الجبر والقدَر. فلم يقل إن كلّ الأفعال الإنسانية نتيجة إرادة حرّة. ولم يتحدّث عن أفعال الشرّ والجَور كما لو كانت مقدّرة مِن الله على طريقة دعاة الجبر. أضف إلى ذلك أن آراءه في القدَر لم تكن مستمدة مِن العقل كما يذهب القدَرية، بل مِن الوحي، وذلك على الوجه التالي:

﴿قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون. قل أمر ربي بالقسط﴾ (الأعراف، 27 ـــ 28).

﴿لمن شاء منكم أن يتقدّم أو يتأخّر، كل نفس بما كسبت رهينة﴾

(محمد، 40).

﴿لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾ (البقرة، 286).

خلص الحسن مِن هذه النصوص إلى فكرة أن الله لا يخلق كلّ أفعال الإنسان، وأنه لا يأمر الإنسان إلا بالصالح مِن الأفعال وفقًا للعدل، وأن الله نهاه عن القبيح والجائر مِن الأفعال. ولم يكن الحسن يريد الالتزام بمذهب القدَر كما فهمته السلطات، لذلك تحدّث عن «قدر الله» بمعنى أن مصير الإنسان متوقّف بشكل عامّ على الله، أما الأفعال المحدّدة المتضمّنة مسؤولية أخلاقية ودينية فهي نتيجة إرادة الإنسان الحرة. و«الهدى مِن الله»، كما يقول الحسن، لكن «الضلال مِن العباد»[36] بهذه الكلمات الموجزة لخّص أفكاره في القدَر والجبر. وكان يقول إن الله يأمر الناس بشكل عامّ، وعلى كل فرد أن يطيع، لكن كل إنسان مسؤول عن كل أفعاله المنطوية على الشرّ. ولا حاجة بنا للقول إن مذهب «قدر الله» لا يعدل مذهب الاختيار التام ولا مذهب الجبر التام. ذلك أن الحسن رفض الرأي بأن قَدَر الله عامل

---

treatise on Qadar, *Journal of the American Oriental* ←
Society, L V. (1953), pp. 138 - 162; J. Van Ess, *Anfange Muslimischer Theologie*, p. 18 ff; M. Cook, *op. cit.* p. 117 ff.

(36) راجعْ: رسالة الحسن البصريّ في، (ريتر **مرجع مذكور سابقًا**، ص 71 و75)؛ وعمارة، **مرجع مذكور سابقًا**، ص 86 و87؛ وفخري، **مرجع مذكور سابقًا**، ج1 ، ص 22.

يحدِّد الأفعال التي يتحمّـل المرء مسؤوليتها. وبكلمة أخرى أخذ الحسن ببعض مظاهر القدَر التي تجعل الإنسان مسؤولاً عن الجَور، ولم يرفض الجبر مِن دون تحفظ.

بيد أن الحسن البصري حذّر القدَرية مِن الإرادة الحرة، لأنهم فيما يبدو لم يأخذوا الفروض المذكورة في القرآن مأخذ الجد. وندّد بالمتطرفين بعبارات قاسية ووصفهم «بالجَهَلة» و«الفَسَقة» و«الضالين»، ودان آراءهم لفسادها، وقال إن أفعال العنف التي كانوا يرتكبونها ظالمة.. وليست مما أمر الله. وكان هذا ردّ الحسن على كلّ معارضي السلطات - مِن خوارج وشيعة وغيرهم - الذين كانوا يطعنون في شرعية أهل السّـنّـة. وكان يؤيد معيار عدل الأمويين السياسي، ويؤكد ولاءه للبيت الأموي بعبارات صريحة.

حاول الحسن البصري، وهو الرجل التقي والأخلاقي بطبيعته، أن يرسم خطًّا فاصلاً بين العدل السياسي والعدل الأخلاقي، فساوى بين العدل الأخلاقي والاستقامة والامتثال للشريعة والدين. وقاوم العنف ودافع عن النظام والهدوء. وجاءت تعاليمه في مصلحة الوضع القائم. لكن لاشك أن تأييده السلطات القائمة كان طبقًا للآية ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم..﴾ (النساء، 59). لكن مفهوم العدل السياسي لم يكن عنده مِن دون شروط برغم قربه مِن الجبر. فقد كان يحثّ السلطات بعبارات واضحة على التزام العدل، وكان يحذِّرها مِن ممارسة الظلم والقهر. ولهذا السبب لم يعُـدَّ نفسه مِن المرجئة، مع أنه كاد يشارك المرجئة آراءهم، وقبِل ضمنًا مذهب تعليق الحكم. فلا عجب بعد هذا أن يدّعي كثير مِن العلماء أنهم استوحَوا تعاليمه، وأن ينسبوا إليه آراء طرحوها هم فذاعت بين الناس.

يبدو أن بعض القدَريّـة كانوا على صلة بالحسن على الرغم مِن أنهم كانوا يرون في القدَر رأيًا مخالفًا رأيه جعلهم على خلاف مع السلطة. وقد يكون أشهرَ القدَريين الأوائل المعروفين معبدُ الجهني (المتوفى 699/80) وغيلان الدمشق (المتوفى 743/125). التحق معبد، مِن دون شك، بحلقة الحسن في مسجد البصرة. أما غيلان، تلميذ معبد، فلم يعرف الحسن إلا بصورة غير مباشرة. ولا نعرف إلا القليل عن حياة معبد. ويظهر أنه كانت لديه بعض الأفكار العامّة عن القدَر، لكنها كانت أفكارًا معتدلة على العموم (وقد يكون هذا مِن تأثير الحسن). أما غيلان فكانت لديه أفكار متطرِّفة، ولاسيما حول العدل السياسي، أوشكت أن تكون

أفكارًا ثوريّة كأفكار الخوارج. كان، على سبيل المثال، يؤكد مع الخوارج أن شرعيّة الإمامة يجب ألا تقتصر على المؤهّلات القرشيّة، لأن أي مؤمن جدير بالمنصب مِن دون تمييز يمكن أن يمارس إرادة الله السامية. لكن غيلان كان على خلاف مع الخوارج في موضوع الشعائر التي كان الخوارج يعُدّونها جزءًا مِن (الإيمان)[37]. وقُتل كلٌّ مِن معبد وغيلان لنشاطاتهما السياسية والانقلابيّة (الأول عامَ 699/80 في عهد الخليفة عبد الملك، والثاني عامَ 743/125 في عهد الخليفة هشام)، لكن الذريعة التي أُعطيت لقتلهما كانت آراءهما القدَريّة[38].

ولئن كان معبد وغيلان هما رائدَي مذهب القدَريّة، فإن الجَهم بن صفوان (المتوفى 746/128) قد يكون أوّل مَن أتى بآراء عن الجبر ربما كانت متطرِّفة ومجرَّدة. وقد شارك كلٌّ مِن معبد والجهم الحسنَ البصري في آرائه حين ميّزا بين العدل السياسي وغيره مِن مظاهر العدل. ويبدو أنهما كانا معنيين بالمسألتين الكلامية والأخلاقية لا بالمسألة السياسية. وقد سبق الجَهم المعتزلة في الدعوة إلى القول بأن الله لا يملك صفات تميّزه عن البشر غير الوحدانية والقدرة الكليّة. كان الجَهم يقول إن الله فريد، وإنه كما يصف نفسه ﴿ليس كمثله شيء﴾ (الشورى، 9). وبحسب هذا المذهب كان الجَهم يقول إن كل شيء مِن خلق الله، حتى كلامه الموحى به (الذي يقال إنه مكتوب بكلمات الله ذاته). وقال المعتزلة بعد ذلك إن القرآن مخلوق. وقد يكون هذا هو الموقف الوحيد الذي يشارك الجَهم فيه القدَرية لأنه كان يعارض بشدّة مذهب الاختيار، ويرى أن موقف القدَريّة مِن مسألة الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الإنسانيّة يحُدّ مِن قدرة الله الكليّة. ولم يكن الجَهم ليهتم بفكرة

(37) الأشعري، **مقالات**، ج 1 ، ص 200.

(38) حقّق القاضي الأوزاعي (المتوفى 157\774) مع غيلان وحكم عليه بالإعدام بحجة القول ببدعة القدَر. (انظر، **محاسن المساعي في مناقب الإمام أبي عمرو الأوزاعي**، تحقيق شكيب أرسلان [القاهرة، 1933/1352]، ص 106 – 111). وللوقوف على آراء معبد وغيلان، راجعْ: الأشعري، **مرجع مذكور سابقًا**، ج 1 ، ص 200؛ والبغدادي، **مرجع مذكور سابقًا**، ص 70 و125؛ وأحمد بن يحيى بن المرتضى، **كتاب طبقات المعتزلة**، تحقيق S. Diwald - Wilzer (بيروت وويسبادن)، ص 25 – 27؛ وراجعْ أيضًا:

W. M. Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, pp. 40 - 48, 53 - 54; Albert N. Nadir, *Les Principales Sects Musulmanes*, (Beirut, n.d), pp. 42-43.

العدل، لأنه كان يرى ألا مكان لمفهوم العدل في عالم تحكمه الإرادة الإلهية. وكان انشغاله بقدرة الله المطلقة وصفاته الفريدة يحوّل تفكيره مِن الإنسان إلى الله[39]. فلا عجب أن يدين الجَهمَ كلٌّ مِن القدَريّة والجبرية الذين كانوا معنيين بالعدل السياسي بالدرجة الأولى، على الرغم مِن ازدياد الاهتمام بأفكاره بعد وفاته بزمن طويل عندما نهض الحنابلة وغيرهم مِن القائلين بالجبر ضدّ القدَريّة وهاجموا أفكاره بقصد التشكيك بالمعتزلة الذين كانت لديهم أفكار مماثلة لأفكاره[40].

العدل السياسي عقابًا

كان الحسن البصري معتدلاً بطبعه، وكان باستمرار يدعو إلى الهدوء والسلام، وأبدى تسامحًا في نهاية حياته حتى مع المرتدّين عن الدين. وكان مستعدًّا، مثل المرجئة، لتأجيل الحكم في المسائل المتصلة بالعدل السياسي إلى الحياة الأخرى. لكن آراءه أثارت انتقاد بعض مريديه، سواء منهم ذوو الآراء القدَريّة أم ذوو الآراء الجبريّة، مع أن أكثر أتباعه بقُوا على ولائهم له بسبب سبْقِه وشهرته بالنزاهة والتقوى.

وكان واصل بن عطاء (80/699 - 131/749) أكثر تلامذة الحسن اختلافًا معه في العلَن، ولاسيما في مسائل العدل السياسي. وانشقّ عنه ليؤسّس جماعة مستقلّة، وأصبح أحد روّاد الفكر الاعتزالي. ولد واصل في المدينة وتأثّر ببعض أحفاد الخليفة عليّ، لاسيما عبد الله بن محمد بن الحنفية (أحد أبناء علي مِن زوجته الثانية)،

(39) للوقوف على أفكار الجهم، راجعْ: الأشعري، **مرجع مذكور سابقًا**، ج 1، ص 197 - 198؛ وأبا الحسين الملَطي، مرجع مذكور سابقًا، ص 93 - 139؛ والبغدادي، **مرجع مذكور سابقًا**، ص 128 - 129؛ والإسفراييني، **التبصير في الدين**، ص 96 - 97. وللوقوف على دراسات حديثة، انظر W. M. Watt، **مرجع مذكور سابقًا**، ص 96 - 104؛ وألبرت نصري نادر، **مرجع مذكور سابقًا**، ص 40 - 42.

(40) يقول عبد القادر البغدادي إن آراء المدرسة الفكريّة التي كان ينتسب إليها الأشاعرة تتفق مع آراء الجهم في الجبر، ولا تختلف معه إلا في مسألة خلق القرآن، وهو مذهب كانوا يدينونه، وحُكم على الجهم بالموت بسببه. (راجعْ: البغدادي، **كتاب أصول الدين**، ج1، 333).

وذلك قبل أن يغادر المدينة إلى البصرة، ويجلس إلى الحسن البصري. وكان واصل يحضر حلقات أخرى رغم أنه كان في البداية تلميذًا مخلصًا للحسن البصري، وكان أيضًا يسهم في مناظرات مع رجال مثل معبد الجهني، والجهم بن صفوان وغيرهما مِن ذوي الآراء الكلاميّة التي تعارض آراء الحسن. وتوثّقت علاقته **بعمرو بن عبيد**، وهو تلميذ آخر مِن تلامذة الحسن، وتزوّج مِن أخته[41].

تحت تأثير هذه التيّارات الفكريّة المختلفة، كان مِن الطبيعي أن يميل واصل إلى صياغة آراء عن العدل والقدَر لا تتفق تمامًا مع خط الحسن الفكري. كان كالحسن يساوي بين العدل والاستقامة، لكن ميزانه الخاص بالعدل كان يختلف جدًّا عن ميزان أستاذه. كان الحسن البصري على علاقة جيّدة بالسلطات، واتخذ موقفًا شبيهًا جدًّا بموقف المرجئة، ورفض الانجرار إلى الجدل حول العدل السياسي. أما واصل بن عطاء، فبرغم رفضه مذاهب الخوارج الثوريّة، أبدى اهتمامًا بالعدل السياسي، وشارك الخوارج بعض آرائهم فيه. وكان يرى أن المؤمن الذي يرفض الولاء للإمام يجب أن يتحمّل قدرًا معيّنًا مِن المسؤولية[42]. وكان الخوارج يرون أن المؤمن الذي يرفض الولاء للإمام هو أشبه بمن يرتكب الكبيرة ويساوي الكفار. أما واصل فقد اتخذ موقفًا وسطًا بين الخوارج والمرجئة، وجاء بمذهب جديد هو مذهب «المنزلة بين المنزلتين»، فاختلف مع الطرفين كما اختلف مع أستاذه الحسن البصري. كان يقول إن المؤمن الذي يرفض الولاء للإمام لا يكون بريئًا تمامًا مِن الكفر ولا مؤمنًا تمامًا. ووضعه في منزلة وسط فسمّاه "فاسقًا" - وهو الذي يرتكب إثمًا خفيفًا، وهذه منزلة وسَط بين الكفر والإيمان. يقول واصل : الفاسق يستحقّ العقاب على فسقه، لكن يجب ألاّ يُعَدّ كافرًا[43].

---

(41) راجع عن حياة واصل، **المرتضى، مرجع مذكور سابقًا**، ص 28 – 35؛ وابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج 5 ، ص 60 – 64.

(42) راجع المرتضى، **مرجع مذكور سابقًا** ، ص 33 – 34؛ يبدو أن واصلاً كان يتعاطف مع آراء الشيعة في العدل السياسي، وكان يؤيّد مطالبتهم بالإمامة. وللوقوف على احتمال أن يكون قد أسهم في دور نشط مع العباسيين، عندما وحّد القادة الشيعة والقادة السياسيون جهودهم ضدّ الخلافة الأموية، راجع:
W. M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, p. 61.

(43) تتفق فكرة التمييز بين مرتكب الكبيرة والفاسق مع العقيدة الكاثوليكية التي ←

قد يكون مِن المفيد هنا إيراد قصّة خروج التلميذ على الأستاذ، لأنها تكشف بعض الهموم الفكرية لدى الذين كانوا يشعرون أن موقف المرجئة مِن العدل السياسي يخفي رياءً تحت ستار مذهب الإرجاء. تقول القصّة إن واصلاً وصهره عمرو بن عبيد التحقا يومًا بحلقة الحسن البصري، وبعد أن اتخذ واصل مكانه المعتاد سأل أستاذه عن مصير مرتكب الكبيرة، وقبل أن يجيب الحسن تطوّع واصل بالجواب قائلاً: أنا لا أقول إن مرتكب الكبيرة مؤمن مطلق، ولا هو كافر مطلق، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا هو مؤمن ولا هو كافر. ثم قام واعتزل إلى أسطوانة مِن أسطوانات المسجد، ليشكل حلْقة خاصّة به، وتبعه عمرو بن عبيد. ويروى أن الحسن قال: "اعتزل عنا واصل." فسمي هو وأصحابه (معتزلة)، وهو الاسم الذي أُطلق فيما بعد على مدرسة فكريّة جديدة ادّعت أن واصلاً هو الذي أسّسها[44].

يجب أن تؤخذ قصّة اعتزال واصل الحسنَ على أنها قصّة رمزيّة، لا حدثًا تاريخيًّا بالضرورة. لأن الشكل الذي رويت به يشير إلى أن انشقاقًا حدث بين واصل وأستاذه بينما كان الجدل حول العدل السياسي قائمًا بلا انقطاع فترة طويلة خلال عدة حلقات دراسية، وكانت حلقة الحسن إحداها. ولا بدّ أن مسألة معاقبة الفاسق قد شغلت واصلاً (وربما غيره أيضًا)، وانتهى بها الأمر إلى حلٍّ وفق مقولة «المنزلة بين المنزلتين» وذلك قبل أن يفاجئ واصل أستاذه بها بأسلوب ينطوي على التحدّي. ويعبّر انتقال واصل المفاجئ إلى أسطوانة أخرى في المسجد عن رغبته في تشكيل حلقة خاصّة به تعلن عن موقفه مِن معاقبة الذين امتنعوا عن إبداء رأيهم في قضيّة تنتهك العدل السياسي بشكل فاضح. وكان مِن المعلوم أن الحسن نفسه دان أولئك الذين رفضوا إبداء الرأي في قضيّة مرتكب الكبيرة، واتهمهم بالنفاق[45]. إذا كان المؤمن منافقًا ، فهل يجوز أن يُغفر له مِن دون لوم؟ في هذا المقام يورد الخوارج، الذين كانوا يصرون على أن مرتكب الكبيرة كافر، حديثًا نبويًّا بأن المنافق مِن أصحاب الكبائر في الحقيقة، وفي الحديث، (أربعٌ مَن كنّ فيه كان منافقًا، ومَن

← تقسم الخطايا إلى قسمين: *Peccatum mortale* و *Peccatum Ventale* ، يمثّل الأول موقفَ الخوارج مِن عدم التمسّك بالعدل السياسي، ويساوي الثاني مذهب (المنزلة بين المنزلتين) لواصل.

(44) للوقوف على قصة خروج واصل مِن حلقة الحسن البصري، انظر، الشهرستاني، **مرجع مذكور سابقًا** ، ص 33؛ قارن بأبي الحسين الملَطي، **مرجع مذكور سابقًا** ، ص 41.

(45) الجوزي، **مرجع مذكور سابقًا** ، ص 25 و42 – 43.

كانت فيه خلصّة منهن كانت فيه خَلّة مِن نفاق حتى يدعها: إذا حدّث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا وعد أخلف، وإذا خاصم فجر)[46]. واعتمادًا على هذا الحديث احتج الخوارج بأن المنافق صاحب خُـلُـق قبيح وأنه إذن غير مؤمن[47]. ولأن الحسن لم يبدِ رأيًا في مصير مرتكب الكبيرة، أعلن واصل وغيره مِن تلامذة الحسن انسحابهم مِن حلقته، وأذاعوا موقفهم الخاص مِن تلك المسألة.

أما الذي دفع بواصل إلى اتخاذ موقف حازم مِن مرتكب الكبيرة، وعدم الاكتفاء بوصفه بالمنافق ففكرة العدل الجزائي التي تجاهلها الحسن. لم يُصدر الحسن والمرجئة حكمًا في قضية مرتكب الكبيرة، فبدَوا في نظر واصل كمن يعفي الفاسق مِن المسؤولية، ويضع مبدأ العدل السياسي جانبًا؛ ويعني ذلك أنه ينسف روح الوحي والشريعة.

ترجع أهميّة إسهام واصل في الجدل حول العدل إلى أنه لفت النظر إلى مظهر مِن مظاهر العدل: العدل الجزائي، الذي يتجاهله أستاذه الحسن والمرجئة. ولا يقل عن ذلك أهميّة أنه قدّم حلاً لمسألة العدل السياسي أكثر إقناعًا مما فعله معاصروه، فمهّد الطريق لعلماء الجيل التالي لفحص معنى العدل كله فحصًا أكمل مما فعله هو وغيره. وقد جعل المعتزلة العقلانيون مِن مذهب واصل، (المنزلة بين المنزلتين)، أحد مبادئهم السياسية، لذلك يستحق مِن الكتّاب المحدثين اهتماماً وتقديرًا أكثر مما لقيه حتى الآن[48].

* * *

(46) صحيح مسلم، (انظر باب الإيمان، ص 106)؛ راجعْ: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، Wensink، ص 45.

(47) كان هذا "الحديث" الذي يثير تساؤلاً حول العلاقة بين الإيمان والعمل موضع خلاف بين المتكلمين. وقد أثار بعضهم الشكوك حول صحته. (راجعْ: النووي، **صحيح**، ج 1 ، ص 149؛ وWensink، **مرجع مذكور سابقًا** ، ص 45).

(48) قارن، W. M. Watt, *Free Will and Destination*, pp. 63 - 64 .



الفصل الثالث

العدل في علم الكلام

«لا يستطيع الله فعل غير الصالح والعادل لعباده.»

(أبو الهذيل العلاف)

«خَلق الله كل شيء... خَلق العدل والجور في العالم؛ [لكنه] لم يخَلق الجور جورًا منه، خَلقه جورًا مِن آخر.»

(الأشعري)

العدل الكلامي هو العدل وفقًا للمذاهب التي وضعها المتكلمون عن ذات الله وإرادته. فيتفق المتكلمون على أن العدل الديني ـ الإلهي ـ يفيض مِن الله، وأن الله هو الحكَم النهائي، لكنهم يختلفون في طبيعة هذا العدل، أتعبير عن إرادة الله وقدرته هو، أم تعبير عن ذاته وكماله؟ وثبت مِن تشعُّب هذا الخلاف أنه مهمّ جدًّا، فانقسم المتكلمون المسلمون إلى مدرستين ـ مدرسة الوحي (النقل) ومدرسة العقل، تركّـِز كل منهما على أن إحدى صفات الله هي الغالبة. وأدّى ذلك إلى استمرار الاختلاف في طبيعة العدل، وفي قدرة الإنسان على تحقيقه في الحياة الدنيا، وفي مصير الإنسان في الآخرة أيضًا.

كان روّاد مدرستي العقل والنقل هم القدَريّـة والجبريّة الذين اختلفوا، منذ مطلع العهد الأموي في الظاهر، حول قدرة الإنسان على خَلق أفعاله؛ إلا أن اهتمامهم الأول كان في الحقيقة سياسيًا في أساسه لا كلاميًّا بالمعنى الضيق للكلمة. وكشف الخلاف بين القدرية الجديدة والجبرية الجديدة لدى الجيل التالي عن درجة أعلى مِن التدقيق والتعمُّق والتمحيص، وأخذ يتركّز حول طبيعة العدل، سواء كان تعبيرًا عن قدرة الله الكليّة أم تعبيرًا عن ذاته العادلة، واختلفوا أيضًا حول طريقة تحقيقه على الأرض. وبرغم أن الجدل حول العدل السياسي كان ما يزال قائمًا، كانت جوانبه الأخرى - مِن كلامية وفلسفية وغيرهما - تثير الانفعال، الأمر الذي يعكس اهتمام الجمهور بالتيارات الفكرية الجديدة التي أخذت تؤثر في المجتمع الإسلامي. فقد بشر انتقال الإمامة مِن أيدي الأمويين إلى أيدي العباسيين سنة 750/132 بعهد جديد أُعيد فيه تأسيس نظام أكثر دوامًا واستقراراً. وخَفَـت شَـغَـب الخوارج ضدّ شرعيّـة العباسيين تدريجيًّا، ولم يلبث أن اختفى تمامًا، على الرغم مِن استمرار طرح موضوع العدل السياسي مِن قِبل خصوم آخرين. وفقدت مطالبة الشيعة بالإمامة على أساس الانتساب إلى آل بيت النبي الكثير مِن معناها، ذلك أن العباسيين أيضًا ادّعَـوا الشرعية على أساس انتسابهم إلى آل البيت. وكان العباسيون والشيعة معًا قد تعاونوا في البداية للقضاء على الخلافة الأمويّة، وإعادة تأسيس السلطة في آل البيت[1]. لكن لما كان العباسيون قد استولوا مباشرة على السلطة مِن دون مشاركة الشيعة، فقد ظلّ متكلمو الشيعة يتحدّثون عن الشرعية وعن العدل الذي كان مِلك أئمتهم فقط على حدّ قولهم.

ولم يتوان العباسيون في السعي إلى توحيد شرعية أئمتهم بشرعية السنّـة، وفي الدخول في الخلاف حول موضوع العدل ضدّ مذهب الشيعة، ومذاهب غيرهم مِن المعارضين. ومع قيام الدولة العباسيّة توحّدت مرّة ثانية السلطتان الدينية والزمنية. وأخذ المتكلمون والفقهاء - وكل أهل العلم في الحقيقة - يتردّدون على البلاط ويبدون نصائحهم للخلفاء. وأدّت رعاية العباسيين أهل العلم إلى انبعاث فكريّ كان قد رأى بدايته منذ أيام الأمويين - نابعًا مِن تيارات فكريّة قديمة وكلاسيكية - ويمكن أن نطلق عليه (النهضة الإسلامية Islamic Renaissance). إن أحد المظاهر

(1) احتج العباسيّون بالنسب إلى العباس عمّ النبي، واحتج أئمّة الشيعة بالنسب إلى عليّ، ابن عمّ النبيّ وصهره.

اللافتة للنظر في تلك النهضة استمرار الجدل حول العدل لدى فريق نشيط مِن المتكلمين عُرفوا بالمعتزلة ، وكانوا يحاولون التغلب على منافسيهم بسيف العقل. وهذا الفريق، الذي ظهر أوّلا في البصرة في أواخر القرن الثاني/الثامن، انتقل إلى عاصمة الإسلام وغيرها مِن مراكز العلم. وفي عهد الخليفة المأمون (المتوفى 833/218) اعترفت الدولة بمذاهب المعتزلة وفرضتها على خصومهم بقرارات حكومية. لكن انتصار المعتزلة لم يدم طويلاً، وانتهى فجأة في عهد الخليفة المتوكل (المتوفى 847/247) الذي اضطُرّ تحت ضغط شعبيّ إلى نقض تعاليمهم وتثبيت مذاهب خصومهم. لكن هذا لم يحُل دون استمرار تأثير منهج المعتزلة العقلي، فاضطُر خصومهم إلى تبني مذهب المعتزلة في دفاعهم عن مذاهبهم وصقلها، وإلى الأخذ ببعض أفكار المعتزلة في العدل[2].

العدل تعبيرًا عن العقل

سار المعتزلة، ويسمون أنفسهم أهل العدل والتوحيد، على نهج الخوارج والقدَريّة الذين كانوا يقولون بأن الإنسان يَخلق كلّ أفعاله العادلة وغير العادلة وأنه سيثاب أو يعاقَب عليها في الآخرة. وقد اتفق القدَريّون والجبريّون الأوائل على مبدأ أن العدل إلهي، وأن الله ينبوع العدل، لكن اختلفوا في طريقة تحقيق العدل الإلهي على الأرض. وقبل دخول المعتزلة حلبة الجدل، عرفت مسألة العدل ثلاثة أجوبة: **الأول**، باختصار، جواب القائلين بالجبر المتجسد في مبدأ المقدر الذي يمكن أن توجد له أدلة في المصدرين الرئيسيين (القرآن والحديث) على أن الله خَلق الإنسان وأفعاله، وأن حياة الإنسان على الأرض هي إفصاح عن إرادة الله. **الثاني**، جواب القدَريين، المدعوم ببعض الأدلة النصيّة أيضًا، يقول إن الإنسان خالق أفعاله وهو وحده

(2) للوقوف على نشوء حركة المعتزلة وتطورها راجعْ: زهدي حسن جار الله، **المعتزلة** (القاهرة، 1947)؛ و راجعْ أيضًا:
A. J. Wensink, *The Muslim Creed* (Cambridge, 1932);
Albert N. Nader, *Le Systeme Philosophique des Mu'tazila* (Beirut, 1956);
W. M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh, 1962), pp. 58-71;
R. M. Frank, *Beings and their Attributes* (Albany, N.Y. 1978).

المسؤول عنها. **الثالث**، جواب وسط (Via Media) يتمثّل في تعاليم الحسن البصري، وهو أن (الخير مِن الله، والشرّ مِن الإنسان). ورفض المعتزلة كلاًّ مِن مذهب الجبر في القضاء والقدر، ومذهب الحسن البصري الذي يعترف بمسؤولية إنسانيّة جزئيّة، ، وتقدّموا بنظريّة جديدة في العدل تفترض وجود درجتين له ، عدل إلهي وعدل إنساني: الأول يقرّره الله، والثاني يحدّده العقل.

أجمع العلماء المتكلمون أن العدل الإلهي كامل خالد مثاليّ؛ لكن العدل في مذهب الجبر تعبير عن إرادة الله؛ وأفعال الإنسان كلّها ، بصرف النظر عن العدل، مقدّرة مِن الله. أما المعتزلة فقد ذهبوا إلى أن العدل الإلهي تعبير عن ذات الله، وأن الله لا يمكن أن يفعل إلا ما هو الأصلح للإنسان، لأن الله بحكم طبيعته لا يمكن أن يفعل الظلم. ويسعى الإنسان دائمًا لتحقيق العدل الإلهي في الحياة الدنيا، لكنه لا يستطيع ذلك إلا بفضل العقل ـ وهذه درجة مِن العدل قريبة مِن العدل الإلهي، وانعكاس له، وتترجَم إلى أفعال إنسانيّة بإرادة حرّة (الاختيار). ويمكن أن نطلق على هذا الصنف مِن العدل اسم العدل العقلي الذي يمكن أن يتطابق مع العدل الطبيعي الذي يتألف مِن مبادئ ومسلّمات عامّة للعدل يحدّدها العقل، إلا أنه عدل توحيديّ لا يدركه إلا المؤمنون بالله الواحد.

يمكن القول إن مذهب المعتزلة في العدل السياسي ينطوي على ثلاثة مبادئ تحدّد طبيعته وإطاره:

1 ـ **مبدأ العقلانية**، أي أن العقل هو الذي يحدّد العدل.

2 ـ **مبدأ الاختيار**، أي أن أفعال الإنسان وليدة اختياره وأفعاله الحرّة.

3 ـ **مبدأ المسؤولية**، أي أن الإنسان لا بدّ في نهاية الأمر مِن أن يثاب أو يعاقب على اختياره العدل أو الظلم.

وتمسّك المعتزلة بهذه المبادئ على أساس أننا إذا قلنا إن جميع أفعال الإنسان مقدّرة مِن الله كما يقول الجبريون، فكيف يمكن أن يكون الإنسان مسؤولاً عن أفعاله التي لا سيطرة له عليها؟ وفي رأيهم أن النتيجة التي لابدّ منها في هذه الحالة أن الله يظلم إذا عاقب الإنسان بعد تجريده مِن المسؤولية، الأمر الذي يأباه العقل، ويناقض الوحي ﴿وأن الله ليس بظلام للعبيد﴾ (الأنفال، 5).

وهنا لابدّ أن تنشأ بعض الصعوبات التي تحتاج إلى تحديد. فمن جهة، يذهب المتكلمون السنيّون إلى أن العدل العقلي، الذي يحدّده العقل ويقرّره، والاختيار الذي يمنح الإنسان السيطرة على أفعاله، يناقضان نصوص الوحي التي تقضي بأن الله هو خالق كلّ شيء على الأرض وكل الحركات في الكون: (النساء، 80) و(الأنعام، 73) و(الرعد، 2) و(القمر، 49) و(التغابن، 42). وقول المعتزلة إن العدل الإلهي يتحقّق في العالم بوساطة العقل يفترض، مِن جهة أخرى، ضرورة وجود ميزانين للعدل، عقليّ ونقليّ، قد يتفقان وقد يختلفان. فأيّهما يتبع المؤمن إن اختلفا؟ هاتان الصعوبتان وغيرهما مِن القضايا التي تسبّب الخلافات والخصومات التي لا تنتهي دفعت كلاً مِن المعتزلة وخصومهم إلى إعادة النظر في مذاهبهم وتنقيحها في مصلحة كلّ مِن الطرفين. لكن الذي أساء إلى حركة الاعتزال وشكّك في صحّة تعاليمها لجوء مؤسسيها الأوائل إلى الإكراه، مِن حين إلى آخر، بدلاً مِن الإقناع.

صحيح أن المعتزلة أعطَوا العقل دورًا كبيرًا في الشؤون الإنسانية، وقالوا بوجوب تأويل الوحي تأويلاً يتفق مع العقل إذا تناقض الوحي والعقل، لكنهم بحكم كونهم مؤمنين صادقين لم يشكّكوا أبدًا في سلطة الوحي، وقبلوا بصحة المصادر النصيّة كشيء مفروغ منه كما فعل خصومهم، وقالوا بوضوح إن العقل والوحي يتفقان دائمًا: الأول يوجّه الإنسان وفق مبادئ العدل العامة والثاني يوجهه في الأفعال المختلفة.

يمكن أن يكون بعض كبار المعتزلة مثل أبي الهذيل العلاف، رئيس فرقة البصرة (المتوفى حوالي 846/235)، وبشر بن المعتمر رئيس فرقة بغداد (المتوفى 826/210)، وأبي علي الجُبّاعي (المتوفى 933/303)، وغيرهم[3]، قد بالغوا في تأكيد دور العقل في الشؤون الإنسانية، لكن معتزلة آخرين أقرّوا بأن العقل يستطيع أن يقود دائمًا إلى الحكم السليم. وعلى كل حال فإن المعتزلة جميعًا كانوا متفقين على أن العقل هو القدرة التي يكتسب المرء بفضلها المعرفة، ويميزّ الحق مِن الباطل[4]. وقد سلّم الهذيل

---

(3) للوقوف على ترجمة كل مِن العلاف والمعتمر وحياتهما، راجعْ: **وفيات الأعيان**، ج 3، ص 396–397؛ وابن المرتضى، **كتاب طبقات المعتزلة**، تحقيق Diwald Wilzer, (Wiesbaden, 1961) ، ص 44 - 49 , 52 - 54. وبشأن الدراسات الحديثة، راجع جميل صليبا، **الدراسات الفلسفية**، (دمشق، 1964)، ج 1 ، ص 75–109؛ و
R. M. Frank, *The Metaphysics of Created Beings According to Abu al - Hudhayl al - 'Alla,f,* (Istanbul, 1966).

أن على المرء، في بعض الأمور الجزئيّة أو الأمور التي يشك فيها العقل، أن يهتدي بالوحي، لكنه أصرّ على القول إن العقل يمكن أن يخطئ في الأمور المتصلة بالمبادئ العامّة، وإنه إذا حدث تناقض بين حكم صدر بهَدي العقل وحكم تم بهَدي الوحي فلا بدّ مِن تفسير الحكم الأخير تفسيرًا ينسجم مع الحكم الأول. لهذا السبب رفض المعتزلة المعنى الظاهر لبعض نصوص الوحي التي قد لا تتفق مع المعنى الواضح لنصوص أخرى، واقترحوا تطبيق منهج التأويل الذي يؤمّن الانسجام بين معاني نصوص الوحي كلها. بكلمة أخرى، يصبح العقل، في التحليل الأخير، الحكَم في تقرير المعنى بين النصوص المتناقضة. على سبيل المثال، النصوص التي تشير إلى يدَي الله وسمعه وبصره وجلوسه على العرش وغيرها مِن خصائص الله التجسيمية التي تكثر في القرآن، والتي تختلف معانيها الحرفيّة باختلاف الآيات، لا يمكن إخراجها عن سياقها، ولا بدّ، في رأي المعتزلة ، مِن فهمها وفق منهج التأويل العقليّ(5).

ورفض المعتزلة كل إشارة إلى الله تنطوي على صفات بشريّة وغير كاملة. ولم يقبلوا بوصف قرآني ينسجم مع العقل سوى وصف عام يفيد أن الله فريد ﴿ليس كمثله شيء﴾ (الشورى، 11)، ورفضوا كل الصفات الأخرى على أساس أنها تنسب إلى الله صفات بشريّة. وقبلوا بصفتين منها فقط: التوحيد والعدل، اللتين هما فريدتان، أما الصفات الأخرى فقد رأوا أنها مشمولة في صفتي التوحيد والعدل(6). فالمعتزلة لا يعترفون إلا بذات الله وكماله ويعتقدون أن ذاته وكماله

---

(4) الشهرستاني، **كتاب الملل والنّحل**، تحقيق Cureton (Leipzig, 1923) ، ج 1 ، ص 29؛ والقاضي عبد الجبار، **المغني**، تحقيق مدكور (القاهرة، د. ت.) ج12 ، ص 4 - 6 و77 وما بعدها؛ وألبير نصري نادر، **فلسفة المعتزلة** (بغداد، 1950) ج 2 ، الفصل الثاني.

(5) يجب التمييز بين مصطلح التأويل، أي التفسير المجازي للقرآن، ومذهب "التأويل" الشيعي الذي يخوّل الإمام إضافة معنى باطنيّ لا يختلف عن المعنى الظاهر (الخارجي) للنص وحسب، بل عن معناه الضمني أيضًا. راجعْ:، **التعريفات** للجرجاني، تحقيق G. L. Flugel (Leipzig, 1845)، ص 52؛ ونعمان بن حيّون التميمي، **كتاب أساس التأويل**، تحقيق تامر (بيروت، 1960).

(6) يذهب أبو هذيل العلاف إلى أن مجرّد وجود الله يعني أنه حيّ وعليم وقدير، بينما يذهب معتزلة آخرون مثل النظّام وضِرار إلى أن ذات الله تتضمن العلم والقدرة، إذ لا يُعقل أن يكون الله جاهلاً وعاجزًا. راجعْ: الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ج 1 ، ص218 - 223؛ والخياط، **مرجع مذكور سابقًا** ، ص 59 - 60.

يتضمّنان كل الصفات الأخرى التي ينسبها إلى الله علماء الدين (المتكلمون) الآخرون[7].

وقد جاءت تسمية المعتزلة "أهل العدل والتوحيد" مِن صفتي العدل والتوحيد. وعلى الرغم مِن أن الخوارج عُرفوا قبل المعتزلة باسم "أهل العدل،" لكن " العدل" يحتلّ في فكر المعتزلة مركزًا أهمّ، لأنه إذا كان التوحيد يصف وجود الله بالواحد،، فإن العدل يكون عندئذ جوهر ذاته.. إنه طبيعة الله الفريدة التي تميزه عن كل ما عداه إذ ﴿ليس كمثله شيء﴾ (الشورى، 11)، إنه بإيجاز تجسيد كماله وعدله. وليس الله عادلاً وحسب، بل يذهب المعتزلة إلى أن الله لا يمكن أيضًا أن يقترف ظلمًا، لأن الجمع بين اسم الله والظلم يتناقض، وفقًا للعقل، مع كمال الله، كما لا يمكن أن نتصوّر أن يكون الله ظالمًا[8]، وكما جاء في القرآن، ﴿إن الله لا يظلم الناس شيئًا﴾ (يونس، 44)[9].

لكن بعض المعتزلة احتج بأن نفي قدرة الله على فعل الظلم يمكن أن ينتقص مِن قدرته السامية. وقد عبّر أبو الهذيل العلاف، زعيم فرقة البصرة، عن موقف أتباعه بقوله: إن الله يقدر على ما أقدَر عليه عبادَه مِن الظلم إلا أنه لا يفعل ما يعلم أنه ظلم لأن ذلك يخالف طبعه[10]. غير أن الإسواري، المعتزلي البغدادي، أشار إلى "أن القول إن الله لا يرتكب الظلم لكنه يملك القدرة على فعل ما لن يفعله" هو تناقض

---

(7) تخرج المضامين الكلامية للمذاهب حول الذات والصفات عن نطاق هذه الدراسة هنا إلا ما يتعلق منها بمفهوم العدل. للوقوف على الاختلافات بين المعتزلة وغيرهم مِن المتكلمين، راجع:

Wensink, *Muslim Creed*, pp. 58-82; W. M. Watt, *Free Will and Predestination in Early Islamc* London, 1953), pp. 61-88; Nadir, *Le Systeme Philosophique des Mu,tazila*, pp. 48-129; Frank, *Beings and Their Attributes.*

(8) القاضي عبد الجبار، **المغني**، ج 6 ، ص 48.

(9) ثمة إشارات قرآنية أخرى بهذا الخصوص: ﴿إن الله لا يظلم مثقال ذرّة﴾ (النساء، 40)، و﴿لايُظلمون فتيلا﴾ (النساء، 49).

(10) ابراهيم بن سيّار النظّام (المتوفى 845/231) أحد أوائل المعتزلة في البصرة، وإليه تنسب النظّاميّة مِن المعتزلة ؛ وعلي الإسواري أحد تلامذة أبي الهذيل ، وأحد معاصري النظّام؛ وعمر بن عثمان الجاحظ (المتوفى 869/256) شخصيّة أدبيّة معروفة، وأحد المعتزلة في البصرة.

في الألفاظ(11). وقد ذهب كلٌّ مِن النظّام والجاحظ مع الإسواري إلى حدّ القول إنه لو كان الله يملك القدرة على ارتكاب الظلم لانتقصت هذه القدرة مِن قدرته على فعل العدل، وهذا يناقض ذاته وكماله(12). أما القاضي **عبد الجبّار** وغيره مِن المعتزلة المتأخرين، الذين نقحوا آراء أسلافهم وأعادوا صوغها، فقد بينوا أنه لا يستقيم مع قدرة الله السامية وعدله أن نخلط بين قدرته على فعل الخير وقدرته على ارتكاب الظلم(13).

وكان لا بد عندئذ أن تنشأ صعوبات أخرى، فماذا عن أبناء الكفار الذين يُتَـوَفَّـون أطفالاً، ويعلم الله أنهم لو عاشوا لكانوا مِن المؤمنين؟ أليس مِن الظلم أن يتوفّاهم الله قبل أن يصبحوا مؤمنين؟ - في الجواب عن هذا السؤال ذهب بعضهم إلى أن القصد مِن عذاب أطفال الكفّار أن يكونوا مثلاً لآبائهم الذين أصرّوا على كفرهم؛ وذهب آخرون إلى أنهم سيعوَّضون في الحياة الآخرة(14). إلا أن المعتزلة المتأخرين رفضوا أن يكون القصد مِن عذاب الأطفال أن يكونوا مثلاً بحجة أن عقابهم بذنْب آبائهم ظلم، ويناقض مبدأ القرآن ﴿ولا تكسِبُ كلُّ نفسٍ إلا عليها ولا تَـزِرُ وازرةٌ وِزْرَ أخرى﴾ (الأنعام، 164). لكن يبدو أن الأكثرية قبلوا حلّ العوَض في الآخرة لهذه المسألة(15).

ومذهب العوَض، الذي قُبِل حلاً لمشكلة معاناة الأطفال، جاء حلاً مقبولاً لأشكال أخرى مِن المعاناة التي تسببها الحوادث (الأعراض) والكوارث الطبيعيّة، كالطاعون وما شابهه، وآلام الحيوانات وغيرها. إلا أن القاضي عبد الجبار (المتوفى 1025/415) قال إنه مع أستاذه أبي هشام الجبّائي لم يقتنعا بأن مذهب

(11) القاضي عبد الجبار، **المغني**، ج 6 ، ص 127 و 141؛ **وكتاب المجموع في المحيط بالتكليف**، ص 246.

(12) أثار هذا الرأي بعض الاعتراضات على أساس أن وصف الله بالقدرة على فعل الظلم ينطوي على أنه فاعله (راجع: الأشعري، **مقالات**، ج 1 ، ص 251 - 53؛ والقاضي عبد الجبار، **المغني**، ج 6 ، ص 127 - 28.

(13) القاضي عبد الجبار، **المغني**، ج 6 ، ص 127 - 34 ، وج 8 ، ص 298 - 311؛ **والمجموع في المحيط**، ص 246 - 50؛ **وشرح الأصول الخمسة**، ص 345 - 54 .

(14) الأشعري، **مقالات**، ج 1 ، ص 292 - 93.

(15) القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص 477 - 83؛ **والمغني**، ج 8 ، ص 226 - 97.

العوَض حلٌّ كافٍ لمسألة عذاب الأطفال[16]. لكنه بيّن أن الأفعال التي تبدو ظالمة ويرتكبها الناس بحق أنفسهم، مثل إيذاء النفس أو الانتحار، لا تدخل في باب (الأعراض) فلا يستحق الشخص الذي يرتكبها العوَض[17]. كان القصد مِن مذهب العوَض المقترح لحل مسألة الظلم الذي يصيب الأبرياء أن ينقض مذهب الجبر (أي أن أفعال الإنسان مقدّرة مِن الله) لا أن يحُلّ مسألة أفعال المرء إزاء نفسه أعادلة هي أم ظالمة[18].

كان المعتزلة وجميع القدَريين في الحقيقة على وفاق مع متكلمين آخرين حول مفهوم العقاب لكنهم اختلفوا حول تطبيقه.. فكان المعتزلة يقولون إذا كان الله هو خالقَ جميع أفعال البشر فلِمَ عقاب الإنسان إطلاقًا؟ ويبدو أن أهل الجبر اكتفَوا بإجابة مبسّطة عن هذه المسألة تتلخص في أن مصير الإنسان مقدَّر مِن الله (مع العلم أن مذهب الجبر ليس بالمذهب المبسّط، كما سنرى)، وفي هذه الحال يخرج التمييز بين الأفعال العادلة والأفعال الظالمة عن موضوع البحث هنا. لكن هذا المذهب، في رأي المعتزلة، يتعارض مع الذات الإلهية (وأن الله بحكم طبيعته لا يظلم أبدًا) ويؤدي إلى نتيجة لا مفرّ منها وهي أن الله يقدر لا على الظلم وحسب بل على إيقاعه بالمذنبين والأبرياء أيضًا بلا تمييز. وهذا يناقض لا العقل وحسب، بل النقلَ (الوحي) أيضًا. (آل عمران، 173).

اقترح المعتزلة، كما أشرنا سابقًا، مذهب الإرادة الحرّة في محاولة لحلّ هذه المسألة. فالإنسان بحسب هذا المبدأ يمارس إرادته الحرّة، فيختار فعل العدل أو فعل الظلم. وعلى هذا الأساس يستحق الثواب أو العقاب وفق قسطاس مستقيم. لكن ما هذا القسطاس؟ - تبينٌ الشريعة واجبات الإنسان فقط، وتحدِّد الأفعال المباحة والأفعال المحظورة، لكنها لا تضع قاعدة للتمييز بينهما، لهذا لا يبقى أمام المرء غير اللجوء إلى العقل، يهتدي به في التمييز بين العادل والظالم مِن الأفعال. وقال

(16) القاضي عبد الجبار، **المغني**، ج 6 ، ص 26؛ راجعْ:، عن معاناة الحيوان، الأشعري، **مقالات**، ج1، ص 293 - 94؛ والقاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص 483 - 93.

(17) القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص 501 - 503.

(18) **المصدر نفسه**، ص 493 - 509.

المعتزلة، إن الناس، حتى قبل أن يتلقّى النبيّ الوحي، لم يكونوا ليغفلوا عن فكرة العدل، وكانوا دائمًا قادرين على التمييز بين العادل وغير العادل مِن الأفعال.

وذهب المعتزلة مع غيرهم مِن المتكلمين إلى أن العدل المثالي هو العدل الإلهي، لكنهم قالوا أيضًا إن الإنسان، بالإضافة إلى عدل الشريعة، يستطيع إدراك مفهوم العدل بالعقل[19]. وهذان المفهومان عن العدل مرتبطان أحدهما بالآخر. فالعدل العقلي يقصد به أن يهدي المرء إلى فعل الخير وفق عدل الوحي. وهذا يفترض وجود معيارين للعدل في مذهب المعتزلة ، عدل إلهي (جزائي) يوزن بميزان يوضع وفق الشريعة (الثواب والعقاب يوم الحساب)، وعدل عقلي يوزن بميزان يوضع لسلوك المرء على الأرض. وكان مفهوم مستوَيَي العدل هذا هو الحلّ الذي تقدّم به المعتزلة لمشكلة المسؤولية عن أفعال البشر. مستوى مخصّص للجزاء وفق ميزان العدل القرآني أو الإلهي[20]، وآخر، العدل العقلي، وفق ميزان ذات الله وكماله ويدرك بالعقل.

وقال المعتزلة إن المرء يميل بطبعه إلى اتباع سبيل العدل، وإن هذا العدل الذي يتفق مع ذات الله وكماله هو العدل العقلي. لكن إذا كان مطلوبًا مِن المرء أن يسلك سبيل العدل فما ميزان هذا العدل؟

لم تصلنا كتابات المعتزلة الأوائل، ولا نعلم شرحًا أكثر تفصيلاً لمذاهبهم ومفاهيمهم عن العدل إلا مِن خلال أتباعهم المتأخرين. ولأعمال القاضي عبد الجبار (المتوفى 1025/415)، التي ظهرت مؤخّرًا، أهميّة خاصّة، لأنها تحوي ثروة مِن المعلومات عن تعاليم المعتزلة[21].

---

(19) عن موضوع ميل الإنسان بطبعه إلى فعل الخير، راجعْ: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص 58؛ **ونهاية الإقدام**، ص 371؛ و القاضي عبد الجبار، **المغني**، ج 6 ، ص 18.

(20) قد يكون في هذا جواب عن تساؤل غودْمَن Goodman عن ثنائية المعتزلة في العقلانية والتوحيد المتعلقة بطبيعة الله الخيِّرة المركّبة. (راجعْ:،
L. E. Goodman's Review of George Hourani's *Islamic Rationalism in the Middle East*, xxv (1971), pp. 543-45).

(21) الأعمال الرئيسة المنشورة للقاضي عبد الجبار هي:
(1) **المغني**، (وقد أشير إليه مِن قبل).
(2) **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق عثمان (القاهرة، 1965). ←

يفتتح القاضي عبد الجبار مناقشة العدل بتعريف الأفعال العادلة والأفعال الظالمة. فالفعل العادل، في رأيه، فعل يؤديه الإنسان، لا لمصلحته بالضرورة، بل لمصلحة شخص غيره، أو أشخاص يؤدي الفعل مِن أجلهم. ولهذا لا يقال في الكلام وفي الأكل والشرب وفي أداء واجب ديني إنها أفعال عادلة، لأن المنتفع بهذه الأفعال ليس سوى الشخص الذي يؤديها، وليس غيره مِن الناس. فالقيام بواجب ديني أو شرعي فعل يثاب عليه المرء أو يعاقَب بحسب الشريعة (عدل الوحي). ولا يقال أيضًا في القاضي إنه "عادل" لأنه يؤدي وظائفه فقط بوصفه قاضيًا. لا يُعَدّ عادلاً إلا إذا كان منصفًا وأصدر حكمًا صحيحًا لمصلحة طرَف ضدّ طرَف آخر. ويمكن تعريف أفعال العدل على العموم بأنها الأفعال التي تعود بالخير على الآخرين، ويوصف مَن يؤدّيها بالعادل[22].

ويتفق المعتزلة على مسلَّمَة أن جميع أفعال الله عادلة، لأن كل ما يفعله الله، ومن ذلك العقاب على الإساءة، إنما يفعله لمصلحة البشر، لا لمصلحته هو. وربما كان الفعل الوحيد الذي قد يُستثنى مِن هذا، إذا توخّينا الدقّة، هو خَلق الله الإنسان، في رأي عبد الجبار، على الرغم مِن قولنا إن جميع أفعال الله «حكيمة وعادلة»[23]. وقد يبدو مستغرَبًا حقًّا أن القاضي عبد الجبار لم يرَ، خلافًا للرأي السائد، أن خَلق الله للإنسان فعل عادل، مع أن رأيه يبدو مطابقًا تمامًا تعريف الفعل العادل، وذلك أننا يمكن أن نعُدّ الله هو المستفيد مِن خَلق الخَلق بإلزامهم عبادته، وعدم الشِّرك به. قال الله تعالى ﴿وما خَلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدونِ﴾ (الذاريات، 56)، على الرغم مِن أن آية أخرى تقيّد هذه الآية وتليها مباشرة ﴿ما أريد منهم مِن رزق وما أريد أن يُطعِمونِ﴾ (الذاريات، 57). ويمكن الاحتجاج أيضًا بأن أولئك الذين يستحقّون الجنة ثوابًا يمكن أن يدفعوا المذنبين الذين سيعاقبون بنار جهنم إلى القول ليت أمهاتنا لم تلدنا أبدًا. فبهذا المعنى يمكن القول إن الخَلق ـ أعظم أفعال الله ـ ليس بالضرورة فعلاً عادلاً، والمؤمن الذي يثاب بالجنة ويقال عنه في الغالب إنه عادل، لا يقال ذلك

← (3) **كتاب المجموع في المحيط بالتكليف**، تحقيق هوبن Houben (بيروت، 1962).
وللاطلاع على الدراسات الحديثة عن المذهب العقلاني للقاضي عبد الجبار، راجع: جورج حوراني، **العقلانية في الإسلام** (أكسفورد، 1970)؛ وحسن زينة، **العقل عند المعتزلة** (بيروت، 1978).

(22) القاضي عبد الجبار، **المغني**، ج 6 ، ص 48 ـ 51؛ **شرح الأصول الخمسة**، ص 132.

(23) القاضي عبد الجبار، **المغني**، ج 6 ، ص 48 ـ 49.

عنه إلا مِن قبيل المجاز، وذلك بسبب تقواه واستقامته، وليس لأنه فعل ما ينفع غيره مِن الناس[24]. وهكذا يتبيّن أن خَلق الله الإنسانَ ليس بالضرورة نافعًا كلّ الناس، ولو عدّه العلماء بصورة عامّة فضلاً مِن الله.

توزن الأفعال العادلة والظالمة بميزان مِن مجموعة مبادئ يضعها العقل وتتضمّن عناصر العدل الأساسيّة وتُعرف باسم «الأصول الخمسة». لكن هذه الأصول ليست مِن وضع متكلّم معيّن في مناسبة خاصّة، بل تكونت فيما يبدو منذ ظهور الحركة القدَريّة في العصر الأموي. نذكر على سبيل المثال مبدأ «المنزلة بين المنزلتين» الذي يرتبط باسم واصل بن عطاء، ويجعل مرتكب الكبيرة لا كافرًا ولا مؤمنًا، بل فاسقًا يستحقّ العقاب؛ وقد صار هذا المبدأ معروفًا على نطاق واسع بين أعضاء فرقة القدرية في البصرة منذ أيام الحسن البصري. وهناك مبادئ أخرى مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يحفظ بعض القيم الأخلاقية التي تشتمل عليها بعض المصادر النصّيّة، وكان معروفًا بين جماعة المؤمنين منذ بدايات الإسلام. أما المبادئ الأخرى، وخاصّة تلك التي تهتمّ بالسلوك الإنساني، فقد وضعها أعلام المعتزلة . وفيما يلي هذه المبادئ الخمسة:

1 ـ مبدأ التوحيد،

2 ـ مبدأ العدل،

3 ـ مبدأ الوعد والوعيد،

4 ـ مبدأ المنزلة بين المنزلتين،

5 ـ مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

أثار المبدآن الأولان المتعلقان بذات الله وصفاته أشد الخلافات بين المعتزلة وخصومهم لأنهما يشكلان الأساس الذي شاد المعتزلة عليه منهجهم ومجال تفكيرهم، على الرغم مِن أن استخدام المنهج العقلي في الخطاب الكلامي لم يكن مِن ابتكار المعتزلة، فقد كان معمولاً به عند القدريين الأوائل، وكلّ ما فعله المعتزلة هو إعادة تأكيده.

أما الذي أثار الخلاف والجدل الحاد فهو مفهوما العدل والتوحيد اللذان يُعَدّان محورين رئيسَين في فكر المعتزلة.

(24) **المصدر نفسه**، ص 149.

والمبدآن الثالث والرابع المتصلان بالعدل الجزائي هما قانونيان في الأصل، ويمكن القول إنهما يدخلان في إطار الشريعة. وكان المعتزلة قد أعلنوا بوضوح أنهم يقبلون بحكم الشريعة في كل القضايا القانونية.

ولم يثر المبدأ الخامس خلافًا كبيرًا، إذ يمكن أن يُعَدّ إعلانًا عن القيم الأخلاقية المضمَّنة في المصادر النصّيّة.. لكن المعتزلة رأوا أن العقل يحضّ الناس على التمسُّك بهذا المبدأ، ولاسيما الشق الثاني منه، لأن ارتكاب فعل ظالم قد يسبّب الضيق لمن يشهده فيميل إلى النهي عنه. ومِن المسلَّم به أن مِن واجب الدولة أن تسهر على تطبيق هذا المبدأ، لأنه على صلة وثيقة بالحفاظ على النظام العامّ. أما الأفعال المتعلقة بخير الفرد ومصلحته فهي في الأصل ذات طابع أخلاقي، ويمكن القول إنها تقع ضمن إطار (المندوب). لكن لم يغب عن أذهان المعتزلة أن الآراء يمكن أن تختلف مِن مجتمع إلى آخر بشأن مكان وضع الحدّ الفاصل بين ما يعود إلى الفرد وما يعود إلى المجتمع، وبشأن مدى تدخّل الدولة في كل هذا[25].

تقدِّم المبادئ الخمسة معيارًا شاملاً للعدل، لكن مِن الواضح أيضًا أنها ليست مبادئ مانعة. فالإنسان يُحَثّ على استخدام العقل في طلب العدل، لكنه يمكن أن يتبع الشريعة في الأمور التفصيلية (الفروع). فبفضل العقل يستطيع المرء التمييز بين الخير العامّ والشرّ العامّ، لكنه يستطيع بفضل الشريعة التمييز بين حُسْنٍ محدَّد وقُبح معيَّن إذا ظهرا في الأفعال التي توجبها الشريعة أو تحرِّمها. فيكون الفعل حسنًا، وفق العقل، إذا استحقّ المدح وحقّق منفعة ومنع أذىً. ويكون قبيحًا إذا استحق الذمّ ولم يحقِّق منفعة (وقد يؤدي في الطريق إلى أذى)[26]. وللتمييز بين الحسن والقبيح يمكن ذكر الصدق والكذب في هذا الخصوص.

أيهما عادل، الصدق أم الكذب؟ ـ يميل الإنسان بطبعه ـ إذا تساوت جميع الاعتبارات الأخرى ـ إلى الصدق في القول لا إلى الكذب. ويعلم المرء، حتى حين يُضِرّ به الصدق، أن الصدق حقّ، وأن الكذب باطل. وفي رأي المعتزلة أن الواجب

(25) راجعْ عن هذه المسائل الدقيقة: القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص 148 و742 ـ 773.

(26) للوقوف على تعريف للحسَن والقبيح، راجعْ: القاضي عبد الجبار ، **المغني**، ج 6 ، ص 18 ـ 30 و31 ـ 36؛ وكتاب **المجموع في المحيط**، ص 232 ـ 36.

الأخلاقي، الشعور الداخلي، يحض المرء على الصدق في القول، والابتعاد عن الكذب[27]. فإذا اختار المرء ألا يقول الحق، فلا بدّ أن يكون مضطرًا لأنه مهدّد، أو أنه يتوقع كسب منفعة. وبناء على هذا يجب أن يتحمّل مسؤولية الضرر الناشئ عن عدم صدقه في القول[28].

اتخذ المعتزلة موقفًا خاصًا حول هذا الموضوع إزاء غير المؤمنين. فغير المؤمنين لا يستحقون الخلاص، بحسب المذاهب الكلامية، ولا الجنة، لأنهم لا يؤمنون بالإسلام، برغم أن بعضهم (كاليهود والنصارى) يؤمنون بوجود الله[29]. أما المعتزلة فقد ذهبوا إلى أن غير المؤمنين، بما يملكونه مِن قدرة على الاختيار، لا بدّ أن يكونوا قادرين على العلم بوجود الله والتمييز بين العادل والظالم مِن الأفعال، لكن لا نجاة لهم ولا يثابون بالجنّة لأنهم لم يدخلوا في عداد المؤمنين، إما لأنهم لم يتلقّوا رسالة الإسلام، أو لأنهم تلقّوها ولم يستجيبوا لها.

لكن ماذا عن لطف الله بامرئ وتكليفه (إلزامه بالتقيّد بالشريعة) مع علم الله أنه لن يؤمن؟ هل يؤمن ويستحق النجاة؟ ـ كان معظم المتكلمين يرون أن غير المؤمنين ليسوا مكلّفين، ولا يستحقون لطف الله حتى يؤمنوا. لكن يبدو أن معظم المعتزلة كانوا ينظرون إلى هذه القضيّة بمنظار آخر. فقال الهذيل والنظّام إنه ليس على الله أن يشمل بلطفه غير المؤمنين الذين يستحقون الثواب إذا آمنوا، لأنهم يملكون عقولهم، وعليهم أن يختاروا بين الإيمان وغيره[30]. وقال بشر بن المعتمر إن الله إذا لطف بامرئ مع علمه أنه لا يؤمن، فسوف يؤمن ويستحق ثواب الإيمان[31]. وذهب أبو هاشم الجبّائي إلى أن الله قادر على اللطف بمن سيؤمن بمحض إرادته فيستحق الثواب، لكن من دون أن يكون هذا اللطف واجبًا على الله بل تعبيرًا عن كماله[32]. وقبل القاضي عبد الجبار والمتأخرون مذهب اللطف كما قال به الجُبّائي، وقالوا إن

(27) الشهرستاني، **كتاب نهاية الإقدام**، ص 371؛ و القاضي عبد الجبار ، **المغني**، ج 6 ، ص 199.

(28) القاضي عبد الجبار ، **المغني**، ج 6 ، ص 18 .

(29) *Law and Peace in the Law of Islam*، الفصل 17.

(30) الأشعري، **مقالات**، ج 1 ، ص 288.

(31) **المصدر نفسه**، ص 287.

(32) **المصدر نفسه**، ص 287 ـ 88، القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص 20 519.

تعريض غير المؤمن للتكليف يعني إتاحة فرصة له إذا اغتنمها أدرك النجاة واستحق الثواب في الحياة الآخرة. قال القاضي عبد الجبار إن تكليف غير المؤمن واللطف به يتفقان مع العقل، ولا يناقضان الشريعة. وهذا لا يختلف عن الفرصة التي تمنح لغريق يشعر بأمس الحاجة إلى إنقاذ حياته. إذا توافرت له فرصة من هذا النوع فهل يمكن أن يرفضها؟ لا حاجة للقول إنه إذا كان يرغب في النجاة يجب أن ينجو بنفسه باختياره لكي يستحقّ الثواب كغيره من المؤمنين. وإذا فوّت غير المؤمن هذه الفرصة فإنه عندئذ يكون قد امتنع عن الاستجابة للعقل وممارسة حقه في الاختيار بين العدل والظلم(33).

الإيمان بالإسلام قضيّة عقلية، وفق نظرية المعتزلة، وإفصاح عن الإرادة الحرّة في العدل. إذا اختار المرء أن يُثاب فما عليه، عند المعتزلة، سوى أن يؤمن بإرادته الحرّة بحسب ميزان العدل، لأن العقل يهيئ لكل راشد أن يعلم بوجود الله. لكن إذا تمسّك غير المؤمنين بعقيدتهم، فهل يجب إغراؤهم بلطف الله لكي يؤمنوا؟ - على الرغم من أن قلة ادّعوا أن اللطف يناقض مبدأ الإرادة الحرّة، يبدو أن الأكثريّة قبلت بمذهب اللطف بغير المؤمنين على أساس أن اللطف ليس منحة شخصيّة، بل لطفًا إلهيًا عامًا يشع من الله لينير طريق العدل للناس أجمعين. ومهما يكن الأمر فإنه لا يُتوقَّع أن يستفيد جميع الناس منه ويستحقوا الثواب. وسوف يتقرّر بميزان العدل الجزائيّ مصير الذين يأبَون الاستجابة لنداء الإيمان.

العدل تعبيرًا عن إرادة الله

أثارت حماسة المعتزلة للبحث عن مذهب عقليّ ومتماسك في العدل غضبَ كلّ الفِرَق الأخرى وخصومتها. صحيح أنهم اتفقوا مع غيرهم من المتكلمين في مذهب التوحيد - لأن التوحيد والعدل مذهب المعتزلة الأساسي ــ إلا أنهم اختلفوا معهم في أمور أخرى متعددة.

أولاً، بدا في نظر خصومهم أن اعتمادهم الكثير على العقل يكاد يُخضع الوحيَ للعقل.

(33) القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص 509 - 18؛ **والمغني**، ج 13 ، ص 9 وما بعدها.

ثانيًا، إن اعتمادهم على الإرادة الحرة (الاختيار) في البحث عن العدل أدى إلى تحوير معنى صفتي الله، العدل والإرادة. فأخضعوا العدل للإرادة، ومنحوا الإنسان القدرة على تقرير كل ما يتعلّق بمصيره بوساطة العقل. لعل هذا لم يكن هدفهم. لكن لدى محاولة النظر إلى العدل مِن زاويتين، إلهيّة وبشريّة، بدَوا كمن يقصِر عناية الله بشؤون الإنسان على دور القاضي الذي يزن أفعال الإنسان بميزان العدل الجزائي - الثواب والعقاب في يوم الحساب. فهل خَلق الله الرحمن الرحيم الإنسان ليتركه فقط وحيدًا حتى اليوم الأخير، يوم الحساب مِن دون عناية إلهيّة (مثلاً، اللطف، والتكليف وغير ذلك)؟ حتى القرآن الذي يجسّد الشريعة بدا عند المعتزلة كشيء مخلوق، ولم يعد محاطًا بهالة القدسيّة الإلهية والأبديّة، بوصفه كتاب الله[34].

وأخيرًا، حاولوا فرض أفكارهم بالقوّة بوساطة سلطة الدولة لا بالإقناع،، الأمر الذي يناقض روح تعاليمهم التي تقضي باستخدام العقل منهجًا في البحث. فقد أمر الخليفة المأمون (المتوفى 833/218) بإجراء تحرّيات قضائيّة أجبرت القضاة والمتكلمين الموظفين في الدولة على الاعتراف علنًا بقبول مذاهب المعتزلة. وظهر أحمد بن حنبل (المتوفى 855/241)، المحدِّث المشهور ومؤسس المذهب المعروف باسمه فيما بعد، كأقوى خصم لتعاليم المعتزلة وحامل لواء المذهب الذي اشتهر بمذهب أهل السنّـة[35]. رفض **ابن حنبل** بشكل خاص القبول بمذهب المعتزلة في خَلق القرآن محتجًا بأنه ليس في القرآن دليل على أنه مخلوق. ورفض العقل منهجًا للتأويل رغم سجنه واضطهاده. وأصرّ على أن القرآن والسنّـة يجب أخذهما على ظاهرهما بلا (كيف؟)، وقال إنه لا ضرورة للأسئلة في أمر الإيمان. ولدى صعود المتوكل إلى سدّة

---

(34) للاطلاع على الخلاف حول مذهب خَلق القرآن ومضامينه، راجع: القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص 527 - 608.

(35) استطاع الحنابلة، أتباع أحمد بن حنبل (الذين أسسوا مدرسة فقهية وكلاميّة باسمه)، أن يدفعوا الناس إلى القلق مِن تعاليم المعتزلة، وأقنعوا السلطة السياسية بالتخلي عن مذاهبهم. للوقوف على حياة **ابن حنبل**، وعلى الحركة الحنبليّة راجع: أبا الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل** (القاهرة، 1947)؛ و

W. M. Patton, *Ahmad B. Hanbal and the Mihna* (Leiden, 1897);

ومحمد أبو زهرة، **ابن حنبل** (القاهرة، 1947).

الخلافة (847/232) رُفِضت مذاهب المعتزلة، وعندما توفي **ابن حنبل** بعد ثماني سنوات لم يعد هناك شكّ في أن مذهب أهل السنّـة قد أصبح العقيدة المعترف بها، لا مِن الحنابلة وحسب، بل مِن الدولة أيضًا.

بيد أن ردّ فعل الحنابلة كان محافظًا إلى أبعد الحدود، ولم ينجح في تقديم سنَد عقلاني لمذهب أهل السنّـة، بينما بدا بعض المعتزلة أكثر مرونة، مثل أبي علي الجبّائي وابنه أبي هاشم، فكانوا مستعدين لقبول بعض المفاهيم السنّيّة كاللطف والتكليف. وكان لا بدّ لأهل السنّـة مِن منحىً بنّاء أكثر يقيم التوازن بين الوحي والعقل. ظهرت الحاجة إلى هذا المنحى الإيجابي في عدد مِن مراكز العلم حيث اقترح عدد مِن المتكلمين صيغًا لملء الفجوة بين التيارين المتطرفين. فقدّم كلٌّ مِن أبي جعفر الطحاوي في مصر (المتوفى 933/32) وأبي منصور الماتريدي في سمرقند (المتوفى 935/323) صيغًا لقيت تأييدًا محليًّا، لكن الصيغة التوفيقيّة التي تقدّم بها أبو الحسن بن إسماعيل الأشعري (المتوفى 935/324) في بغداد، مركز الدولة الذي نشِبت فيه الخلافات، لقيت ترحيبًا شعبيًّا على نطاق أوسع.

كان الأشعري تلميذًا للجبّائي رئيس مدرسة البصرة التي أسسها أبو الهذيل. وكان طالبًا نشيطًا وطُلَعة في علم الكلام، تردّد على عدد مِن مراكز العلم الأخرى، واطّلع على تيارات فكريّة أخرى أدّت به إلى الاختلاف مع أستاذه.. ولما كان الموقف الحنبلي متشدِّدًا ويعوزه العمق الذي يجعله مقبولاً مِن طلاب علم الكلام مِن أهل السنّـة، فقد أثبت الأشعري أنه أقدر وذا تأهيل جيد لقيادة حركة تعيد تأسيس مذهب أهل السنّـة على قاعدة أصلب وأقوى على الدفاع. فكانت حركته، كما لاحظ أحد العلماء المعاصرين، تطوّرًا منطقيًّا للفكر المعتزلي بعد أن أشار الجبّائي نفسه، أستاذ الأشعري، إلى عجز المذهب العقلي في عدة نقاط[36].

أعلن الأشعري شجبه المثير مذاهبَ المعتزلة وتحوُّله إلى مذهب السنّـة في أوّل يوم عقب انتهاء صيام رمضان 912/299 في المسجد الكبير في البصرة. صعد المنبر بعد صلاة الجمعة، وانخلع مِن ثوب كان عليه، ورمى به قائلاً مِن جملة ما قال: «انخلعت مِن جميع ما كنت أعتقد كما أنخلع مِن ثوبي». لكن هذا الإعلان كان رمزيًّا على الأرجح، لأن تحفظات الأشعري وشكوكه في بعض أقوال المعتزلة كانت

(36) راجع: W. M. Watt, *Free Will and Predestination*, p. 137.

تتفاعل في عقله وتختمر منذ زمن بعيد قبل انسلاخه عن أستاذه الجُبّائي. ويمكن تلخيص القصّة التقليديّة التي تروي عن انسلاخ التلميذ عن الأستاذ على الوجه التالي:

في إحدى حلقات الدرس سأل الأشعري أستاذه الجُبّائي: ما قولك في ثلاثة إخوة: مؤمن وكافر وثالث قضى صبيًّا؟ فأجاب الجبّائي: المؤمن مِن أهل الدرجات، والثاني مِن أهل الهلكات، والصبي مِن أهل النجاة. قال الأشعري : إن أراد الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات فهل يمكن؟ قال الجبّائي: لا. قال الأشعري :فإن قال التقصير ليس مني، فلو أحييتني كنت عملت الطاعات كعمل المؤمن. قال الجبّائي: يقول له الله : كنت أعلم أنك لو بقيت لعصَيت. قال الأشعري : فلو قال الكافر: يا ربّ علمت حاله كما علمت حالي، فهلا راعيت مصلحتي مثله فأمتّني صغيرًا؟ فانقطع الجبّائي.

لا شك أن الغرض مِن هذه المحاجّة إثبات قصور العقل عن تقديم الأجوبة المقنعة. فقد أراد الأشعري إثبات رأيه بضرورة الرجوع إلى الأحكام التوقيفيّة (الوحي)[37].

هذه الحادثة هي السبب الذي يُذكر لتحوُّل الأشعري إلى المذهب السني. ومِن الواضح أن هذه الرواية وغيرها لم تكن إلا صورًا شعبيّة لكلام أعمق عن العدل وغيره مِن الأمور كان يدور بين المتكلمين فترة طويلة بين جدران حلقات العلماء.

بعد تحوُّل الأشعري عمد بحماسة ونشاط فكري إلى الوفاء بأعباء وعده بتقديم المذهب السني وفق النصوص الموثوقة. فأثبت، على سبيل المثال، وبنجاح ملحوظ، أن العقل لا يتناقض مع المعاني الظاهرة للنصوص، وأوضح أن الوحي مقدَّم على العقل. وفي كتابه **الإبانة** ـ أكثر كتبه تأثيراً وليس أهمَّها بالضرورة ـ الذي وضعه

---

(37) تنسب بعض الروايات التقليدية الأخرى تحوُّل الأشعري إلى إشارة مِن النبي في رؤيا رآها الأشعري ، فيحكى أن الأشعري قال إن النبي زاره ثلاث مرّات في المنام خلال شهر رمضان، وحضّه في الرؤيا الأولى والرؤيا الثانية على تأييد السنّة. أما في الثالثة فطلب منه عدم ترك علم الكلام. يمكن الرجوع إلى تفصيل الرواية في ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري**؛ و الأشعري، **كتاب اللُمَع** الذي ترجمه مكارثي إلى الإنجليزية (بيروت، 1935)، ص 152 ـ 55.

مباشرة بعد تحوُّله، لخَّص أفكاره الكلاميّة الأساسية. فأيّد الموقف الحنبلي في مسائل متعدِّدة، مثل قضيّة أزلية القرآن، وأنه ليس مخلوقًا وغير ذلك مِن الأمور[38]

فبينما يعيد **ابن حنبل** تأييد فكرة إرادة الله المطلقة على أساس المعنى الظاهر للنصوص، لا يتردّد الأشعري في **كتاب الإبانة** وفي مؤلفاته الأخرى في استخدام العقل منهجًا، (وهو ما تعلّمه حين كان معتزليًّا)، في تأييد موقف **ابن حنبل**، وتقديم مبرِّر عقلي لمذهب العدل الإلهي في إطار الإرادة الإلهيّة. بيّـن أن قدرة الله مطلقة بالقول إن إرادة الله مضمَّنة في كل الأشياء، وإنها تشمل "كل ما يمكن أن يُراد." لكن يجب ألا يؤوّل هذا المذهب بأن إرادة الله مفروضة على كل فرد على حدة. فالله خَلق أفعال الإنسان بشكل عام كجزء مِن كلية الأشياء في المجتمع. غير أنه لم يخصّ بها أفرادًا معيّنين. ويواجه الناس هذه الأفعال في سلوكهم فيفعلونها كلما عرضت لهم.

والعدل لا يخضع لإرادة الإنسان الحرة، كما في مذهب الأشعري ، لأن الله ﴿خالق كل شيء﴾ ولا مكان لعدل بشريّ أو عقليّ (البقرة، 19 و27؛ والرعد، 17). إنما العدل تعبير عن إرادة الله، و الإنسان مكلّف بفعل ما هو مقدَّر أن يكون عادلاً. ذلك أن الله يعلم ما هو حسَن لكل الناس. إن مبدأ المصلحة العامّة، الذي تتحقّق على أساسه مصلحة الفرد هو، بكلمة أخرى، مضمَّن في هذا المذهب، لكن الشرّ والظلم ينشآن عندما تتعارض مصلحة الفرد والمصلحة العامّة.

أما إذا كان العدل والظلم كلاهما مجرّد تعبيرين عن الإرادة الإلهية فكيف يستطيع الإنسان التمييز بين العدل والظلم؟ مِن الأسئلة التي لم يأتِ على توضيحها مذهب المعتزلة في العدل هي العلاقةُ بين العدل والشريعة برغم أن بعض المعتزلة عبروا عن رأيهم في هذه المسألة. أما **ابن حنبل** فيرى أن كل الأمور المتعلقة بالعدل يجب أن تتقرّر في ضوء الشريعة. والواقع أن جميع الفقهاء، ومنهم أبو حنيفة (الذي

---

(38) راجعْ أبا الحسن الأشعري، **كتاب الإبانة عن أصول الديانة**، الطبعة الثانية (حيدر أباد، 1367/1948). وللكتاب ترجمة إنجليزية،
W.C. Klein, al-Ibana *'An Usul Al-Diyana : The Elucidation of Islam's Foundation* (New Haven, 1940).

نادى باستخدام العقل عبر القياس)، كانوا على العموم متفقين على تعريف العدل وفق الشريعة. وقد لخّص الشافعي، الذي وضع نظامًا فقهيًا مفصّلاً، موقف العلماء بتعريف العدل بـ «العمل على طاعة الله» بالتحديد[39]. وقَبِل الأشعري، وهو مِن أتباع مذهب الشافعي في الفقه، موقفَ الشافعي في العدل الشرعي، لكنه كان على وعي تام بأن المسألة، مِن وجهة النظر الكلامية، أكثر تعقيدًا. فأخذ يتساءل: إذا كان الله هو «خالق كل شيء» أفليس هو أيضًا مَن يخلق ما يرتكبه الناس مِن ظلم؟ ويشير في **الإبانة** إلى أنه على الرغم مما جاء في الآية ﴿...وأن الله ليس بظلاّم للعبيد﴾ (آل عمران، 182)، فإن هذه النصوص لا تعني أن الله لم يخلق الظلم. ويفسرها الأشعري كما يلي:

> **إن الله لا يريد أن يظلمهم لأنه قال ﴿...وأن الله ليس بظلاّم للعبيد﴾، لكن لم يقل "إنه لا يريد أن يظلم بعضهم البعض الآخر،" وإذن هو لا يريد أن يظلمهم وإن أراد أن يتظالموا، أي أنه لا يريد أن يظلمهم وإن أراد أن يظلم بعضهم البعض الآخر**[40].

وبعبارة أخرى، يرى الأشعري أن الله خَلق الظلم كما خَلق العدل، لكن في المواجهة بين الناس قد يظلم أحدهم الآخر، كما يمكن أن يظلم المرء نفسه أيضًا. وفي كتاب **اللمع** يجيب بصورة مباشرة عن السؤال التالي الذي طرحه عليه أحد المحاورين «مِن المعتزلة على الأرجح»: «أليس الله مَن خَلق الظلم لخَلقه»؟ أجاب الأشعري: «بلى، خَلقه على أنه ظلمهم لا ظلمه»[41]. وحين سئل الأشعري : هل يكون الله ظالمًا حين يخَلق الظلم؟ أجاب:

> **مَن كان ظالمًا لا يكون ظالمًا إذا صنع الظلم ليرتكبه غيره لا ليرتكبه هو. فلو كان ظالمًا لهذا السبب، فلن يكون أي مخلوق**

---

(39) الشافعي، **الرسالة**، تحقيق شاكر (القاهرة، 1940)، ص 25 ، وترجمة مجيد خدوري *Islamic Jurisprudence*, (Baltimore, 1961), p. 70.

(40) الأشعري، **كتاب الإبانة**، ص 58، ترجمة Klein، **مرجع مذكور سابقًا** ، ص 109. وللكتاب طبعة جديدة، تحقيق فوقية حسين محمود (القاهرة، 1977)، ص 177.

(41) الأشعري ، **كتاب اللُمع**، ترجمة McCarthy، ص 63.

> **ظالماً. وإذن ما دام الذي يكون ظالماً لا يكون ظالماً لأنه يخَلق الظلم ليرتكبه غيره، فليس مِن الضرورة أن يكون الله ظالماً ما دام قد خَلق الظلم ليرتكبه غيره لا ليرتكبه هو(42).**

على كل حال ظل منتقدو مذهب الجبر، سواء مِن المعتزلة أم مِن غيرهم، عند القول إن قضيّة المسؤولية عن الظلم تبقى معلّقة. وجاء المعتزلة بمذهب الاختيار لتحميل الإنسان مسؤوليّة أفعاله. وبسبب أن هذا المذهب يحدّ مِن قدرة الله لم يقبل به المتكلمون مِن أهل السنّـة. وحاول الأشعري، الذي كان يعي مضامين الإرادة الإلهية، أن يميز بين الظلم المخلوق للبشر بشكل عام، والظلم المخلوق لفرد بعينه. فكلاهما مِن خَلق الله في رأي الأشعري لكن بينما لا يوجد أي دور للفرد في الصنف الأوّل، يستطيع بمبادرته الشخصيّة أن يلعب دورًا معيّنًا في الظلم الثاني. وهذه المبادرة شكل مِن مسؤولية الإنسان، وتدعى «الكسب». فالإنسان عندما يبادر إلى الاختيار يكسب الفعل ويتحمّل مسؤوليّته. والكسب سبيل الإنسان لطلب العدل ودفع الظلم، ويستحق عليه الجزاء. وقد لقي مفهوم الأشعري عن الكسب، رغم أنه نتيجة لمذهب الجبر، معارضة دعاة الاختيار لأنه يكتم عنصرًا مِن الإرادة الإنسانيّة.

العدل تعبـيرًا عن سعي الإنـسان
(مذهب الكسب)

كان التطرّف في المواقف لدى أنصار العقل وأنصار الوحي معًا السبب الرئيس في عدم الوصول إلى إجابة مقنعة عن قضيّة مسؤوليّة الإنسان عن العدل و الظلم. وأصبح مِن الضروري لأهل السنّـة إذا ما أرادوا البقاء اتخاذ منحىً إيجابي لإثبات قوة اعتمادهم على الوحي. لهذا لفت مذهب الكسب اهتمام المتكلمين مِن أنصار الوحي برغم غموضه وتعدد وجهات النظر فيه. فبحسب هذا المذهب يستطيع المرء

---

(42) **مرجع مذكور سابقًا** ، ص 63. وكذلك عن سؤال، هل الشر مِن الله؟ أجاب الأشعري: "أقول إن الشـر مِن الله بمعنى أنه يَخلقه شرًّا لشخص آخر لا لشخصه." (**مرجع مذكور سابقًا**، ص 67 ـ 68).

بمساعيه الخاصّة أن يكتسب بعض الأفعال التي يخَلقها الله له، ويتحمّل مسؤولية فعلها. وبفضل هذه التفرقة الدقيقة بين الخَلق والكَسب يمكن إقامة صلة بقدرة الله المطلقة وقدرة الإنسان، لأنه يُفترَض أن الكسب يتضمّن شكلاً معينًا مِن القدرة العرضيّة. وبفضل هذه التفرقة أيضًا لا يبقى المرء مجرّد عامل سلبيّ لا تعنيه قضيّة العدل، بل يصبح عاملاً إيجابيًا يمكن أن يؤدي دوراً ويكون مسؤولاً عنه. وهكذا، تصبح الأفعال، برغم أنها مِن خَلق الله، شؤونًا إنسانيّة يتحمّل الإنسان جانبًا مِن مسؤوليتها. كان هذا المذهب سبيل الأشاعرة إلى إعادة الاعتبار للعقل كعامل في تحقيق العدل.

والحقّ أن الكسب ليس بالمفهوم الجديد. فقد استخدمه المتكلون الأوائل بعدد مِن المعاني. إلا أن الأشعري استخدمه بمعنى أن الإنسان يؤدي دورًا مسؤولاً في إطار تنظيم الله شؤون الإنسانية[43]. وحرص الأشعري على عدم تضخيم دور العامل الإنساني. ففي **الإبانة** الذي وضعه بعد ردته بوقت قصير، لم يكن بعدُ قد بدأ بالحديث عن مفهوم الكسب على الرغم مِن أنه كان يستعمل عبارة اكتساب العباد، وأصرّ على القول: "لا يوجد في قدرة الله أي كسب مِن جانب الإنسان إلا أن يشاء الله»[44]. لكن في كتاب **اللُّمع** الذي كتبه بعد أن نضجت أفكاره حول الكسب، استخدم مذهب الكسب ضدّ الحنابلة. وأصرّ على أن الإنسان في سعيه إلى العدل يستطيع فعلاً أن يقوم بدور محدّد في الشؤون الإنسانية. لكنه رفض ردّ المعتزلة بأن الكسب ليس سوى قدَر (مقدرة) الإنسان، ويدخل في مذهب الإرادة (الاختيار). وحين سأله أحد المشاركين في الحديث: "إذا كان كسب الإنسان خَلقاً، فلماذا تنكر أن يكون الإنسان هو خالقَه"؟ أجاب:

> **لم أقل إن كسبي هو مِن خَلقي، بصورة تضطرني إلى القول إنني خالقه. قلت فقط إنه مِن خَلق شخص آخر. فكيف أُضطر إذن إلى القول إنني خالقه إذا كان مِن خَلق شخص آخر؟ لو**

---

(43) عن المعاني المختلفة للكسب والاكتساب قبل الأشعري راجعْ:

W. M. Watt, "The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition" *Journal of the Royal Asiatic Society* (1943), pts. 3 and 5 pp .234-47.

(44) الأشعري، **كتاب الإبانة**، ص 52.

كنت أنا الذي خَلقت كسبي، بينما هو في الحقيقة مِن خَلق الله، فإن الله ذاته يتحرك مندفعًا بالحركة الضرورية التي يخلقها في شخص يتحرّك بها. وبما أن هذا مستحيل، بسبب أن الله يخلقها حركة لشخص آخر. فنحن لسنا مقيّدين بما يقولون، لأن اكتسابنا هو خَلق مِن آخر[45].

إن موقف الأشعري، بعبارة أخرى، لم يصل إلى حدّ القول إن الإنسان يملك القدرة على الفعل، لأن الفعل قد يتضمّن الخَلق، وفضّل وصف الإنسان (بالفاعل) لا (بالخالق)[46]. ولعله لا لزوم للقول إن إصرار الأشعري على التفرقة بين الخَلق والكسب هو لفظي في الأساس. وقد ترك المشكلة الكبرى وهي العلاقة بين القدرة الكليّة والكسب مِن دون حلّ. ولم تكتمل مهمّته تمامًا على الرغم مِن تأثيره الواسع في الجمهور الذي رحّب بدفاعه عن المذهب السنّي. لذلك كان على الأشاعرة الذين خلفوه إعادة تعريف مفهوم الكسب، وإقامة علاقة بنّاءة أكثر بين الوحي والعقل.

عارض الأشعريَّ ثلاثةُ علماء بارزين مِن معاصريه: الطحاوي (المتوفى 321/ 933)، والماتريدي (المتوفى 944/333)، والباقلاني (المتوفى 1012/403). الأول، على الرغم مِن نظرته التقليديّة، انتقد موقف الأشعري مِن العلاقة بين قدرة الإنسان والعدل، ورفض في رسالته الدينية المعروفة غالبًا **بالعقيدة الطحاويّة**[47] مذهب الأشعري بأن الله خَلق الظلم للإنسان، لأن الله لا يمكن أن يوصف بالظالم، ولا يمكن أن يَفرض على الإنسان ما لا يستطيع. ويقول في شرحه لهذا الموقف:

أفعال المرء مِن خَلق الله و مِن كسب المرء. والله لا يفرض على المرء أية واجبات لا يستطيع القيام بها، وفي مقدور الناس إنجاز الواجبات المفروضة عليهم[48].

---

(45) الأشعري، **كتاب اللُّمَع**، ص 62.
(46) **المصدر السابق**، ص 39 - 40. وفي الترجمة ص 57 - 58.
(47) أبو جعفر محمد، **بيان السنّــة والجماعة**، تحقيق الطباخ (حلب، 1344). راجع: **شرح الطحاوية في العقيدة السلفية**، تحقيق شاكر (القاهرة، 1373\1953).
(48) الطحاوي، **بيان**، ص 9.

كان الطحاوي يسعى، بالشكل الذي قدّم به مذهبه، إلى تحديد قدرة الإنسان وربطها ضمن إطار الإرادة الإلهية. خلاصة القول يمكن إيجاز مذهبه على الوجه التالي: إن كسب المرء أفعالَه التي هي مِن خَلق الله في الأصل يصبح حقيقة على الأرض كمنتوج لقدرة الإنسان(49).

وقد توسّع كلٌّ مِن العالمين المتكلِّمين، أبو منصور الماتريدي وأبو بكر الباقلاني في عرض المذهب الذي لخّصه الطحاوي عن قدرة الإنسان(50)؛ فأكّدا بعبارات واضحة الحاجة إلى العقل لتأويل الوحي. وعرض الماتريدي في كتابه شرح **الفقه الأكبر**(51) عقيدة أهل السنّة بنبرة عقليّة نوعًا ما يمكن أن نعدّها موقفًا وسطًا بين مذهبَي الأشعري والمعتزلة . ففي الجزء الثاني مِن **الفقه الأكبر** الذي يُنسب إلى أبي حنيفة نجد عرضًا للكسب على الوجه التالي:

> **جميع أفعال المرء، في حركته وسكونه، هي في الحقيقة مِن كسبه، لكن الله يخَلقها وتصدر بـإرادته ومعرفته، وبقراره وأمره**(52).

ليس مِن الواضح في نصّ أبي حنيفة إن كانت أفعال الإنسان "مِن كسبه حقًّا"، بمعنى أنها نتيجة لقدرته أو لكسبه. وهذا يفيد أنها تُكتسب ضمن خَلق الله، كما كان الأشعري يعني في مذهبه عن الاكتساب. إلا أن الخلاف حول معنى الكسب لم ينشأ في زمن أبي حنيفة. ويوحي إقحام الكسب في النصّ أن تعديلاً طرأ على النصّ في زمن لاحق. وعبّر الماتريدي بوضوح شديد عن موقفه مِن مذهب الكسب، وهو أن الإنسان يفعل أفعاله الخاصّة بقدرة وضعها الله فيه. وقال:

---

(49) الطحاوي، **شرح الطحاويّة**، ص 368 - 79.

(50) عن حياة الباقلاني، راجعْ: ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج 3 ، ص 400 - 401.

(51) إضافة إلى **شرح** الماتريدي، ثمّة **الفقه الأكبر**، وفيه عرض لعقيدة أهل السنّة وينسَب إلى أبي حنيفة (المتوفى 768/150) مؤسس مذهب الفقه الحنفي؛ ومع أن مادة **الفقه الأكبر** في مجلدَيه الأول والثاني تعود إلى زمن أبي حنيفة نفسه، فقد طرأ الآن على شكلها المعروف تعديل كبير. للاطلاع على الدراسة النقدية لهذه الرسائل، راجعْ: A. J. Wensinck ، **العقيدة الإسلامية** (كمبردج، 1932)، الفصلان 6 و8.

(52) راجع المقال السادس؛ وراجعْ كامل النصّ عند Wensinck، **مرجع مذكور سابقًا**، ص 189 - 97.

(الخَلق مِن فعل الله، يتم بمنح المرء القدرة، لكن لدى استخدام القدرة المخلوقة يصبح الخَلق فعل الإنسان حقيقةً لا مجازًا)[53].

أحد مضامين مذهب الماتريدي في الكسب أن الإنسان مسؤول عن أفعاله، فهو يستحق الثواب والعقاب. لكن الماتريدي لم يشر في شرحه إلى علاقة الكسب بالعدل؛ وعالج الموضوع، بدلاً مِن هذا، كما تعالَج واجبات المرء الأخلاقية بشكل عامّ. كما أن التلميذين الشهيرَين أبا اليسر البزدوي (المتوفى 1099/493) والنسفي (المتوفى 1143/537) لم يوضحا مذهب أستاذهما أي توضيح[54]. وخلّفا هذه المَهمّة لعالم متكلّم قدير اشتهر بعد الأشعري بنصف قرن، هو أبو بكر الباقلاني (المتوفى 1012/403)[55]. لابدّ أن نذكر أن الأشعري استطاع انتقاد مذاهب المعتزلة بإظهار عيوب المنهج العقلي، لكنه ترك مَهَمّة إيجاد تفسير عقلي بنّاء لمذهب السنّة مِن دون إتمامها. والحقّ أن الباقلاني هو الذي أقام المذهب على قواعد ثابتة ومهّد الطريق لأبي حامد الغزّالي (المتوفى 1111/504) لكي يعيد ، اعتمادًا على جهود سابقيه، بناء عقيدة أهل السنّة بشكل مفصّل يمكن أن نعدّه حلاً ناجحًا يوفق بين أنصار مذهب العقل وأنصار مذهب الوحي.

قدّم الباقلاني في أبحاثه الكلاميّة[56] منهجًا للإجابة عن المسائل المطروحة بالتمييز أوّلاً بين المعرفة الإلهية والمعرفة الإنسانية. فالمعرفة الإنسانيّة عنده مشتقّة مِن النقل والعقل معًا، بينما تعتمد المعرفة الإلهية بالضرورة على النقل. وذلك أن العقل ليس الوسيلة المناسبة لفهم المعرفة الإلهية. والمنهج الذي يستخدمه المرء في الشؤون

(53) أبو منظور الماتريدي، **كتاب شرح الفقه الأكبر**، الطبعة الثانية (حيدر أباد 1946)، ص 10. راجعْ: ترجمة W. M. Watt لجزء مِن الشرح، **مرجع مذكور سابقًا** ، ص 155؛ راجعْ أيضًا الماتريدي، **كتاب التوحيد**، تحقيق خُلَيف (بيروت، 1970)، ص 256 - 62.

(54) راجع أبا اليسر البزدَوي، **كتاب أصول الدين**، تحقيق Linss (القاهرة، 1963/1383)، ص 42 ,43 ، 99 - 110.

(55) راجعْ عن حياته: القاضي عياض بن موسى، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**، مخطوط مصوّر في كتاب م. خضيري وم. أ. أبو ريدة، **التمهيد للباقلاني**، (القاهرة، 1986)، ص241 - 56.

(56) انظر الباقلاني، **كتاب التمهيد**، تحقيق مكارثي (بيروت، 1956)؛ و**كتاب الإنصاف**، تحقيق الكوثري (القاهرة،1382\1963).

الإنسانية التي يعرف طبيعتها، لا يستطيع تطبيقه بالدّقة ذاتها في الأمور الإلهية التي يجهل طبيعتها جهلاً تامًّا[57]. وكان الباقلاني يرى أن على الإنسان عند اللجوء إلى العقل أن يستخدم منهج الاستدلال الذي يكتسب به المرء المعرفة عن المجهول من المعلوم (استدلال الغائب مِن الشاهد)؛ بيد أن الباقلاني بيّن أن المسائل المتعالية (transcendental) تنتسب إلى عالَم مختلف تمامًا يتعذّر فيه تطبيق المنهج العقلي[58].

وبقبول الباقلاني منهج العقل والنقل المزدوج حاول الجمع بين مفاهيم الأشعري والمعتزلة الدينية والدفاع عن السنّة في وجه مدّ المعارضة الشيعية المتصاعد[59]. فوافق رأي الأشعري بشأن العلاقة بين الشريعة والعدل المشتقين كليهما مِن الوحي، إلا أنه اختلف معه في مذهب الكسب. فقال إن أفعال المرء "المكتسبة" تقع في دائرة المعرفة الإنسانيّة ، على الرغم مِن أن الأفعال التي يبدو أن الإنسان يفعلها قد لا تقع بالضرورة ضمن الفئة ذاتها. فبعض الأفعال التي لا سيطرة للمرء عليها، مثل الرعشة والحوادث، أفعال اضطراريّة بصورة واضحة، لكن غيرها مِن الأفعال، مثل الصوم والصلاة التي يستطيع المرء السيطرة عليها أفعال إرادية (اختيارية) ولا بدّ مِن إدخالها في فئة المعرفة الإنسانية، فتخضع للعقل. وفي حين تكون الأفعال الاضطراريّة اللاإراديّة مقدّرة مِن الله، تكون الأفعال الإرادية نتيجة الإرادة الحرّة، ويُعَدّ المرء مسؤولاً عنها[60]. وهذه الأخيرة المكتسبة يشترك العقل والنقل في تقريرها[61]. ولما

(57) الباقلاني، **التمهيد**، ص 61 وما يليها؛ **الإنصاف**، ص 13 وما يليها.

(58) الباقلاني، **التمهيد**، ص 8 - 9؛ راجعْ: أيضًا الجرجاني، **كتاب التعريفات**، تحقيق فلوغل (ليبزغ، 1845)، ص 17.

(59) الذين جاءوا بعد الباقلاني مثل فخر الدين الرازي (المتوفى 1210/606)، وعضد الدين الإيجي (المتوفى 1355/756) وغيرهما خطَوا بهذا التراث خطوة أخرى ومهّدوا الطريق لمصلحين دينيين معاصرين، مثل الأفغاني وعبده وعبد الرازق، لكي يعتقدوا أن حاجة المعرفة الدينية إلى العقل مِن الأمور المسلّم بها. راجعْ: الرازي، **كتاب المحصَّل**، (القاهرة، 1906/1323)، ص 2 وما بعدها؛ الإيجي، **المواقف**، (اسطنبول، 1870/1286)، ص 11 وما بعدها.

(60) الباقلاني، **التمهيد**، ص 286. إلا أن الباقلاني، وربما على سبيل التسليم مع الأشعري، يذهب إلى أن القدَر يرافق أفعال المرء ولا يسبقها. (**المصدر السابق**، ص 287).

(61) الباقلاني، **التمهيد**، الفصل 35.

كان مِن غير المعقول أن يكون الله ظالمًا فمن المسلّم به أن تكون كل الأفعال التي يَخلقها عادلة، ومن ضمن ذلك المرض، وعذاب الأطفال وغير ذلك. وليس باستطاعتنا معرفة هذه الأفعال مِن الوحي(62).

لكن ماذا عن الكذب والعصيان؟ سأل أحد المجادلين. فأجاب الباقلاني بالقول: إنه مِن غير المعقول أن يكذب الله، لا لأن الكذب شرٌّ في ذاته، لكن لأن الوحي يصفه بالصادق، فمن غير المعقول أن نصفه نحن بالكاذب(63). وعما إذا كان مِن الممكن أن يوصي الله الناس بالكذب أو بعصيان الشريعة فيبدو أن الباقلاني يرى أن ذلك ممكن حينما تكون هذه الأفعال مقدّرة مِن الله، لكن ليس بوصفها أفعال كذب وعصيان مستحسنة(64). مثال ذلك أن الله قد أباح الكذب في بعض الظروف الاستثنائية : كأن تكون سلامة المؤمن مهدّدة في دار الحرب؛ غير أن على المؤمن في الظروف الاعتيادية التصرّف وفق مبادئ النيّة الحسنة(65). ومما يَلفِت النظر أن الباقلاني، بعد فترة وجيزة مِن ردّة الأشعري العنيفة ضدّ عقلانية المعتزلة ، سعى إلى مصالحة واعية بين العقل والوحي، فمهّد الطريق للغزّالي أولاً، ومِن ثَمّ للمصلحين المعاصرين لكي ينصحوا باعتماد المنهج العقلي في دورة المناقشات المعاصرة حول العدل وغيره مِن تدابير الإصلاح(66).

مذاهب المعارضة في العدل

بعد إعادة تأسيس السنّة عقيدةً رسميّة للدولة العباسيّة كان مِن الطبيعي أن يتعاطف أنصار الشيعة مع فكر المعتزلة وخاصة في تأكيده العدل، لأنهم وجدوا فيه مسوّغًا للمطالبة بالشرعية. وأخذ العلماء الشيعة، منذ غيبة الإمام الثاني عشر سنة 874/260، يدركون أن مطالبتهم بالعدل السياسي تتعزّز إذا اعتمدوا مذاهب

(62) **المصدر ذاته**، ص 342 ـ 43.
(63) **المصدر ذاته**، ص 343.
(64) **المصدر ذاته**، ص 325–27.
(65) **المصدر ذاته**، ص 343 ـ 44. انظر عن معنى دار الحرب، الفصل السابع، القسم المتعلق بالعدل والنظام العام الإسلامي.
(66) راجعْ الفصل التاسع.

المعتزلة والمنهج العقلي. وأثارت مشاركتهم في مناقشة موضوع العدل في حلقات المعتزلة التعاطف مع المطالبين بإمامة العدل. وبعد تأسيس الدولة البويهيّة في العراق وفارس (مِن القرن االرابع/ العاشر إلى القرن الخامس/الحادي عشر)، وقيام الدولة الفاطمية في مصر (مِن القرن الرابع/العاشر، إلى القرن السادس/ الثاني عشر)، صُـقِـلت عقيدة الشيعة وصُـقِـل فقههم وجرى صوغهما مِن جديد على أسس عقلانيّة. وبدأت حملة إعلاميّة واسعة لتأييد المذهب الشيعي. بيد أن هذه الحركة، التي لم تعوزها القوة، انقسمت إلى ثلاث فرق فرعيّة رئيسة، لكل منها معيار عدلها الخاص بها مما أدى في النهاية إلى إضعافها كلها.

أول هذه الفرق فرقة **الإثني عشرية**(*)، وتُعرَف أيضًا بالجعفرية (نسبة إلى الإمام جعفر الصادق المتوفى 765/148 وهو الإمام السادس). وهي أولى الفِـرَق، وربما أنشطها في العالم الإسلامي. انتشر أتباعها مِن جنوبي العراق إلى بلاد فارس وما بعدها. وأخذت تتغلّب تدريجيًا على السنّـة في بلاد فارس حيث أصبحت العقيدة الرسميّة في مطلع القرن العاشر/السادس عشر. وأخذ علماء المعتزلة يحتلون المناصب منذ أيام الدولة البويهيّة، ولاسيما في عهد الوزير المستنير الصاحب بن عباد (326/ 385 - 996/841) الذي كان بحقّ رجل علم وأدب، مما أعطى حركة المعتزلة دفعًا جديدًا[67]. وإنما يرجع الفضل إلى علماء مِن أمثال ابن بابويه (المتوفى 991/381)، والمطَّهَر الحلّي (المتوفى 1326/726) والمجلسي (المتوفى 1700/1112)، في إعادة صياغة مذهب الشيعة في العدل والشرعيّة، وإقامة العقيدة على قاعدة صلبة. ولعل الحلّي هو الذي عرض بمزيد مِن الوضوح والدقة مبادئ العقيدة الأساسيّة التي يمكن تلخيصها بما يلي:

1 - يعتقد الشيعة أن علم الإنسان بالصفات الإلهية والمذاهب الأُخرى ينبع مِن الوحي والعقل كليهما. وبينما يطالب السنّـة باستخدام العقل عبر (الإجماع)، يفضِّل الشيعة استخدام العقل عبر الاستدلال[68]. ولما كان الاستدلال حقًّا

(*) سُميت اثني عشرية لأنها تؤمن بوجود اثني عشر إماماً: علي ابن أبي طالب - الحسن - الحسين.... الناشر

(67) راجعْ، عن ترجمة ابن عباد وأعماله الأدبية، ابن عباد، **الإبانة عن مذهب أهل العدل في نفائس المخطوطات**، تحقيق ياسين (النجف، 1953/1372)، ص 5 - 28.

(68) الإجماع في التقليد السنّي هو اتفاق الجماعة الذي يمارسه العلماء الذين قد يصلون إلى قرارهم بالعقل أو بغيره. أما الاستدلال فهو شكل مِن التفكير .

مقصورًا على الإمام فقد طالب العلماء (المجتهدون) بعد غيبة الإمام بممارسة الاستدلال ممارسة جماعيّة في كل أمور الدين والشريعة[69].

2 ـ يعتقد الشيعة، كما يفعل المعتزلة، أن العدل صفة إلهية لا يتقدّم عليها إلا جوهر الله ووحدانيته. ويتحدثون عن درجتين مِن العدل: إلهيّة وعقليّة. الأولى تفيض مِن الله، والثانية مِن العقل. بفضل العقل يستطيع المرء التمييز بين الخير والشر، وينزع إلى العدل لا إلى الظلم[70]. وكان ابن بابويه قد قال قبل الحلّي بزمن بعيد "إن الله أوصانا بالعدل، وهو يعاملنا بـ "التفضُّل" وهو أحسن مِن العدل[71]. وكلاهما متفقان على أن العدل العقلي ليس مقدّرًا مِن الله.

3 ـ الإنسان فاعل بالاختيار، وهو خالق أفعاله، العادل منها والظالم، وهو وحده المسؤول عنها. ولو وجب أن يَخلق الله الظلم لكان «أظلم الظالمين»[72]. وفي رأي الحلّي أن مذهب الأشعري الذي يصف الله بأنه «خالق كل شيء» لا يتفق مع فكرتَي النبوّة والإمامة، لأن النبي والإمام اللذين يمارسان سيادة الله معصومان بالفطرة ولا يخطئان، ولهذا لا يمكن أن يصدر عنهما أي أذى، وهما بحقّ الحكّمان العادلان[73].

4 ـ لما كان العدل ملازمًا للإمامة فمن المسلّم به أن العدل يتحقّق في الأرض ما دام الإمام موجودًا؛ لكن بعد غيبة الإمام أصبح الشيعة كقطيع مِن دون راعٍ تحت سيطرة طغاة السنّة (أئمة الجور). ومهما كان الشيعيّ حريصًا على تجنّب الشرّ فإنه لا يستطيع تجنُّب الاضطهاد والظلم إلا إذا لجأ إلى التقيّة، وهي شكل مِن آليّة الدفاع يستطيع بها أن يعلن ولاءه للخليفة السنّي مع وجوب بقائه في الباطن على ولائه للإمام الشيعي وتعاليمه. ولا تُعدّ ممارسة التقيّة ظلمًا رغم أنها تتضمّن

---

(69) حسن بن المطهَّر الحلّي، **الباب الحادي عشر**، وقد ترجمه W. W. Miller, *A Treatise on the Principles of Shi'ite Theology* (London, 1928), pp. 3 - 8.

(70) **المرجع نفسه**، ص 40.

(71) ابن بابويه، **العقيدة الشيعيّة**، وترجمه Fyzee إلى الإنجليزية، *A Shi'ite Creed*, (London, 1941), p. 70.

(72) الحلي، **مرجع سبق ذكره**، ص 44.

(73) الحلي، **مرجع سبق ذكره**، ص 44 ـ 45: وابن بابويه، **مرجع مذكور سابقًا**، ص 99 ـ 100.

التبرؤ مِن المذهب الشيعي على أساس أن الإيمان في أصله التزام داخليّ لا التزام خارجي. ولهذا لا تنقص ممارسة التقيّة بالضرورة مِن قيمة معيار العدل الشيعيّ. أما بالنسبة للعقيدة السنّيّة فإن التقيّة تناقض مبدأ النيّة التي يتحوّل العدل مِن دونها إلى مسألة قناعة شخصيّة.

الفرقة الشيعيّة الفرعيّة الثانية الكبرى هي **الإسماعيلية**. وتستمدّ اسمها مِن **إسماعيل** ابن جعفر الصادق، وتشكّل ثاني أكبر طائفة شيعيّة في البلدان الإسلامية. وقد انشقّت بعد خلاف في الرأي حول المعنى المحدّد للشرعيّة. وذلك أنه حين توفي إسماعيل، الابن البكر لجعفر الصادق، عام 762/146 في حياة والده، فضّلت الأغلبيّة أن يكون **موسى**، الابن الثاني لجعفر الصادق، إمامًا بعد أخيه، بينما رأى آخرون أن تكون الإمامة مِن نصيب **محمد بن إسماعيل**، وعدّوا إسماعيل وابنه محمّد مجتمعين هما الإمام السابع، ذلك أن شرعيّة الإمام تكون موضع تساؤل لو أنها انتقلت مِن أخ إلى أخيه لا مِن أب إلى ابنه البكر. ولهذا اشتهر الذين أصرّوا على إمامة إسماعيل باسم الإسماعيليّة أو السبعيّة (أتباع الإمام السابع).

نشأ عن الانشقاق حول الشرعيّة، التي تُعَدّ مفهومًا أساسيًا للعدل السياسي، اختلافات عقائديّة أخرى؛ فيعتقد الإسماعيليون أن إمامهم يمتلك معرفة صميميّة مِن التعليم المستمَدّ مِن مصدر إلهيّ، لذلك تُعدّ هذه التعاليم تجسيدًا للعدل الإلهي. ولما كان الإمام معصومًا، وهي صفة يشدّد عليها الإسماعيليّون أكثر مِن غيرهم، وجب أن تُقبل أحكامه بلا نقاش على أنها الكلمة النهائيّة في العدل. والتعليم يتضمّن التأويل (التفسير المجازي) الذي يقبل به كلّ الشيعة، لكن الإسماعيليين يعُدّونه علمًا أسمى ـ علم الباطن ـ لفهم المعاني الخفيّة لوحي القرآن. ولما كان هذا المنهج كثير التجريد ومختلفًا عن غيره مِن التفسيرات التأويلية فقد اشتهر أتباعه باسم آخر هو الباطنية.

كان تأسيس الدولة الفاطميّة في شمالي غربي أفريقيا أولاً، ثمّ في مصر وسوريا (297 ـ 567 / 909 ـ 1171) منطلقًا لدعوة شيعيّة نشيطة في مشرق العالم الإسلاميّ ضدّ شرعيّة السنّة تحت اسم "الشرعية العلويّة"، وهي مفهوم شيعيّ للعدل السياسيّ يعَدّ تجسيدًا لدرجة أعلى مِن العدل السياسيّ يتألّف مِن بقايا أفكار مِن الأفلاطونيّة الجديدة تذكّر بآراء المعتزلة في العدل العقليّ، والاختيار، والمسؤوليّة الإنسانيّة، مما

جعل مذهب التعليم، «التعليميّة»، مجموعة مِن المذاهب الجذّابة في أوساط السنّة[74]. وصدر عن العلماء السنّة سيل مِن الأدبيات عن شرعيّة السنّة ومفهومها عن العدل ردًّا على «التعليميّة» والدعاية الإسماعيليّة ضدّ الخلافة العباسيّة. ولم تنحسر موجة هذا الخلاف إلا بعد سقوط الدولة الفاطميّة. لكن التحدي الفاطمي دفع متكلمين كبارًا مثل الباقلاني والغزّالي أوّلاً، ثم ابن رشد وابن خلدون لصقل المذهب السنّي وإعادة صوغ مفاهيم السنّة عن العدل بدرجة مِن التفصيل والتعقيد أعلى مِن ذي قبل.

والزيديّــة ثالث فرقة شيعيّة فرعيّة رئيسة. والزيديّون أكثر مِن سواهم اعتدالاً في المطالبة بالشرعية وأقرب إلى أهل السنّة. ويعود أصل الحركة الزيديّة إلى **زيد**، حفيد الحسن، الابن الثاني للإمام علي، الذي عدّ نفسه صاحب الحق في الشرعيّة الشيعيّة بعد موت الحسين. فسعى إلى إعادة تأسيس إمامة العدل بقوّة السلاح، إلا أنه كجدّه قُتل في العراق بعد أن أعلن ثورته على السلطة الأمويّة سنة 740/122. وتابع فريق مِن أنصاره، بقيادة القاسم الرسّي (المتوفى 860/246) المعركة بعده، واستطاعوا تأسيس دولة علويّة مستقلة في اليمن وسمّوا زيدًا إمامهم الأول.

يقوم معيار العدل السياسي لدى الزيديّة على أساس الانتساب إلى آل البيت مِن جهة، لكن يعتمد أكثر مِن هذا على الصفات والمؤهلات الشخصيّة للمرشّح للإمامة مِن جهة أخرى. وبحسب هذا المعيار كانت مطالبة الإمام عليّ بالسلطة التي انطلقت مِن نسبه إلى النبي، تستند، قبل كلّ شيء، إلى صفاته السامية مِن شجاعة وحكمة ومعرفة بالدين والشريعة. يضاف إلى هذا أن الزيديّة لا ينسبون إلى الإمام أي معرفة حميميّة، أو أي صفات فوق بشرية كالعصمة مِن الذنوب ومن الأخطاء وغيرها. ويمكن في الواقع اختيار أي عضو كفء مِن آل البيت إمامًا مِن دون أن

(74) إن الاغتيالات السياسية التي اشتهر بسببها الإسماعيليون في أوربا لا تشكّل جزءًا مِن تعاليمهم. لكن فريقًا مِن الفاطميين يُعرف باسم **الإسماعيلية الجديدة** قاده الحسن بن الصباح (المتوفى 1124/519)، وفريقًا مِن أتباعه يُعرف باسم **أتباع شيخ الجبل**، اكتسبا سمعة سيئة، واشتهرا باسم **الحشاشين**. وقد قام هؤلاء باغتيالات سياسيّة أيام الصليبيين. راجع:
M. G. S. Hodgson, *The Order of The Assassins* (The Hague, 1963), p. 37 ff.

يكون ذا نسب مباشر إليهم. يُفهم مِن هذا أن مبدأ الشرعيّة الزيديّـة هو مزيج مِن مبدأ الانتخاب السنّي والشرط الشيعي في أن يكون المنتخب مِن آل البيت. ويجب في المرشّح قبل كل شيء أن يكون حسن الأخلاق قادرًا على الحكم بالعدل وفق الشريعة. أضف إلى هذا أن الزيديّة رفضوا مبدأ التقية وغيرها مِن الممارسات لأنها لا تتفق مع فكرة العدل، وأدّت إلى عزلة الشيعة عن الأغلبية السنّيـة. ولا يوجد في العقيدة الزيديّـة ما يحول دون التعامل مع غيرهم مِن المؤمنين، إلا أن صعوبة الوصول إلى المنطقة التي انتشرت فيها الزيديّـة أبقت أتباعها في معزل عن غيرهم وساعدت في حفظ استقلالهم[75].

يبدو أن مفهوم العدل الزيديّ مأخوذ مِن مصادر معتزلية. ويقال إن زيدًا، الذي تنسب المصادر التقليديّة معظم أفكار الزيديّـة إليه، قد اتصل بواصل بن عطاء، أحد مؤسسي حركة الاعتزال، وأخذ عنه مذهب «المنزلة بين المنزلتين» عقوبة لمرتكب الكبيرة[76]. لكن يبدو أن زيدًا كان يعارض مبدأ التقيـة ودعا إلى الخروج علنًا على الخليفة الأموي هشام (المتوفى 742/125) على أساس ما زُعم مِن ظلمه أتباع زيد. كما أن زيدًا رفض مذهب الجبر الذي روّج له الأمويون تبريرًا لشرعيتهم، وأيّد مذهب القدَر وحريّة الإرادة[77].

لكن المؤسسين الحقيقيين للحركة الزيديّـة هم المتحدّرون مِن زيد الذين حافظوا على علاقة وطيدة مع علماء المعتزلة. وربما كان أكثر هؤلاء تأثيرًا القاسم الرسّي (المتوفى 801/246) ويحيى بن الحسين (المتوفى 911/298) . أعلن الرسّي خلافته لزيد ووضع التعاليم الزيديّـة الأساسية. ومصادر العقيدة في رأيه ثلاثة: **العقل والوحي** (القرآن) **والحديث**. لكنه أضاف أن العقل أساس للمصدرين الآخرين. فبفضل العقل، الذي وضعه الله في الإنسان، يستطيع المرء أن يدرك معنى الوحي والمصادر النصية الأخرى. ولعل أحدًا مِن مؤسسي الزيديّـة لم يؤكّد أولويّة العقل في العقيدة الزيديّـة أكثر مِن الرسّي. أضف إلى هذا أن الرسّي تبنّى (مبادئ المعتزلة

(75) للوقوف على وصف مبكر للعقيدة الزيديّـة، راجعْ: الأشعري ، **مقالات**، ج 1، ص 32 - 129 ؛ والشهرستاني، **الملل والنحل**، ج 1 ، ص 115 ـ 18. وللوقوف على دراسة حديثة راجعْ: أحمد م. صبحي، **الزيديّـة** (القاهرة، 1980).

(76) راجعْ الفصل الثاني، القسم المتعلق بالعدل السياسي عقاباً.

(77) ابن المرتضى، **المنية والأمل**، ص 8.

الخمسة)،[78] لكنه أجرى عليها بعض التعديلات. وأصبح مبدءا التوحيد والعدل، اللذان جرى تأكيدهما بشكل خاص، أكثر المبادئ قبولاً عند الزيديّة[79].

أما يحيى بن الحسين الذي يحتل الدرجة الثانية بعد الرسّي فربما عُدّ هو العالِمَ الذي زوّد العقيدة الزيديّة بقاعدتها الصلبة. وُلد في المدينة سنة 858/245 وقضى معظم حياته في طلب العلم والدراسة حتى وفاة والده الإمام الحسين سنة 893/280. فبويع إمامًا وانتقل مباشرة إلى صنعاء عاصمة الحكم، وبدأ فورًا إدارة البلاد بحزم وفقًا للشريعة. ولقي مقاومة في المناطق الريفيّة جعلته يخوض معارك دامية قبل أن يستتبّ الأمن في البلاد. وفي سنة 910/298 توفي فجأة. وربما بجرعة سُمّ بتدبير مِن الفرق المنافسة.

كان الإمام يحيى رجلاً مستقيمًا في فكره وعمله متمسّكًا بتعاليم المعتزلة السياسيّة مع تأكيد العدل الشرعي، وحاول تأويل الوحي بالعقل، لكن المصادر النصيّة للشريعة، (القرآن والسنّة) كانت في رأيه قاطعة في الحقيقة. قَبِل مذهب ﴿... قُلِ اللهُ خالقُ كلِّ شيءٍ﴾ (الرعد، 16)، لكنه قال إن الله لم يقل إنه خَلق أفعال الإنسان، بل على عكس هذا حذّر في آية أخرى بالقول ﴿... وتَخلقون إفكًا...﴾ (العنكبوت، 16). وهذا يعني، بحسب العقل، أن الله لم يخلق الظلم. إن منهج الإمام يحيى في التأويل، برغم أنه لا يأتي بجديد، يؤكّد التزام أتباع الزيديّة بالعقل طريقًا إلى فهم الوحي.

والمبادئ الزيديّة لا تُلزم المؤمنين فقط، في رأي الإمام يحيى، بل تلزم قبل كل أحد الإمام نفسه. إذا أساء الإمام تطبيق الشريعة، أو أساء حفظها فلن يعود بالإمكان أن يُعدّ إمامًا عادلاً، ولا بد مِن إزاحته. فعلى عكس الفرق الشيعيّة الأخرى يعطي المذهب الزيديّ الجماعة المسؤوليّة النهائية، ويجرّد الإمام مِن العصمة. فهو معرّض للخطأ والظلم ولا بدّ أن يكون مسؤولاً عن ذلك[80]. يمكن قسمة العلماء الذين

---

(78) راجع ص 49 - 50.

(79) للوقوف على نصوص الرسّي في العقيدة الزيديّة، راجع: محمد عُمارة، **رسائل العدل والتوحيد** (القاهرة، 1971)، ج 1، ص96-100 ، 102-140 ، 144-56 ، 158-59 .

(80) بخصوص مؤلفات الإمام يحيى الرئيسة، راجع: محمد عُمارة، **مرجع مذكور سابقًا**، ج2 ، ص 34 وما بعدها. راجع: عن خلاصة أفكاره، أحمد صبحي، **مرجع مذكور سابقًا**، ص 150 - 211.

تبعوا الإمامين الرسّي ويحيى إلى فئتين: فئة تميل إلى التمسّك أكثر بمبادئ المعتزلة وتؤكّد دور العقل، وفئة أخرى كانت محافظة أكثر ومالت إلى تأكيد الوحي، بيد أن الفئتين كانتا متفقتين على أنه لا غنى عن العقل والوحي، بصرف النظر عن أيهما يعتمد على الآخر.

لكن أهميّة اهتمام الزيديّة بالعقل ، وخاصّة بالفكر المعتزلي، لا تكمن في أصالة مذاهب الزيديّة بقدر ما تكمن في الرغبة في إدامة الفكر المعتزلي الذي كانت مصادره الأصلية قد دُمِّرت في البلدان الإسلامية الأخرى. فلولا مؤلفات مثل مؤلفات القاضي عبد الجبار قد حُفظت لتخرج مؤخّرًا إلى النور، لاقتصر اعتمادنا في معرفة الفكر المعتزلي على المختصرات المشوّهة المتوافرة في أعمال خصومهم(81).

العدل تعبيرًا عن جمال الله وحبّه

المتصوّفة الذين طوّروا أفكارهم الخاصّة عن العدل، وحاولوا تحقيقه وفق منهج جديد مختلف تمامًا عنه لدى جميع المؤمنين الآخرين، لم يكونوا أقل اهتمامًا مِن غيرهم بالعدل الإلهي. فرفضوا العدل الكلامي شكلاً ومضمونًا، وحاولوا بالاتصال المباشر مع الله تحقيق العدل الإلهي عبر التأمُّل والرياضة الروحيّة مِن دون وسيط. لذلك نجد العدل الصوفي تعبيرًا عن "تجربة روحية" تُكتَسب مباشرة مِن الاتصال بالله لا مِن العمل الإنساني المعتاد، بينما يُعرَّف العدل الديني بأفعال إنسانيّة مِن خَلق الله (كما يذهب الأشاعرة)، أو بأفعال يقررها العقل (كما يرى المعتزلة).

تختلف فكرة الصوفيّة عن العدل عن أفكار غيرهم، وذلك جزئيًا لأنها تعبر عن صفات الله برموز شعريّة عالية التجريد، مثل النور والجمال والحب، لا بمفاهيم كلاميّة، مثل الإرادة والحكمة، ولا بعبارات تجسيمية أو تشبيهية. وحتى تلك الكلمات الغامضة التي يحب المتصوفة استعمالها ليس الغرض منها وصف الله، بل

(81) عن اكتشاف مؤلفات القاضي عبد الجبار عن فكر المعتزلة وجمعها راجع: جورج أنواتي وآخرين،

"Une Somme Inedite de Theologie Mu'tazilite: Le Moghni du Qadi 'Abd al-Jabbar", *Melange de l'institut Dominicain des Etudes Orientales*, IV (1957), 281-316; V (1958), 417-24.

إظهار حقيقة نهائية تلخَّص في مفهوم «الحق» الذي تتجسّد فيه أعلى القيم. ولهذا السبب يسمّون أنفسهم «أهل الحقّ». وفكرتهم عن العدل الإلهي هي مِن فيض الحقيقة أو تعبير عنها. ولا يقول الصوفية أين يمكن أن نجد الله لنسعى إلى عدله، بل يضعون ثلاث قنوات للاتصال الروحي: «القلب» الذي يعرف الله، و«الروح» التي تحبه، و«السر» الذي يتأمله. وسبل الاتصال هذه، الغامضة وغير الملموسة، تختلف عن غيرها مِن السبل سواء كانت عقلية أم غير عقلية. ومردّها إلى مملكة النور الإلهي. لهذا يقول الصوفية: «راجعْ في قلبك أنت، فمملكة الله في داخلك»(82).

ولا يستطيع أي فرد أن يحصل على العدل الإلهي بذكر اسم الله والصلاة له، لأنه ليس في مقدور أحد البحث عنه. إنما يستطيع ذلك الصوفي الحقيقي وحده. ولكي يصبح الإنسان صوفيًا يجب أن يمتلك بعض الصفات التي لا يستطيع امتلاكها إلا القلة النادرة من الناس، مثل التقى وطهارة القلب والفقر ، ونبذ كل الشهوات الدنيوية ، وحتى الرغبة في الحصول على الثواب في الحياة الأخرى. ولا يصبح "المسافر" صوفيًا إلا بعد رحلة طويلة في "الطريق" الموصلة إلى تحقيق هدف الاتحاد بالحقيقة النهائية. إنه نظام تقشفي قاسٍ يتطلب الصبر وعدم المبالاة بالصعوبات التي لايستطيع احتمالها إلا قلة مِن الناس. ويورد الذين كتبوا عن الصوفية عدة «مراحل» تدعى (مقامات) يجب أن يحققها السالك (كالتأمل، والقرب مِن الله، والحب، والخوف، والشوق، والمودة، وغيرها). وإذا كان مِن الممكن الوصول إلى «المراحل» بإتقان نسبي فإن «الأحوال» نزعات روحانية لا يمكن التحكم فيها إلا نادرًا. فهي «تهبط مِن الله إلى قلبه»، كما يقول الصوفي، «مِن دون أن يستطيع رفضها حين تأتي أو الإمساك بها حين تمضي»(83). ولا يمكن أن يصل المرء إلى درجة مِن درجات الوعي الصوفي أو أكثر إلا بعد حضور كل «المراحل» والحصول على خبرة في «الأحوال»، وهو أمر قد يمنحه الله أو يحجبه. وهاتان الدرجتان هما: «المعرفة» و«الحقيقة»، حيث يتحقّق المرء أن «المعرفة» و«العارف» و«المعروف» ليست سوى واحد.

---

(82) للوقوف على معاني المصطلحات الصوفيّة، راجعْ: الهُجويري، **كشف المحجوب**، ترجمة انكليزية لنكلسون (ليدن ولندن، 1911)، الفصل 24.

(83) R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London, 1963), p.29

يقال إن هدف الصوفي «إدراك الحقّ»(84). لكن الهدف يكمن عميقًا في رغبة أعمق في تحقيق الكمال عبر التمارين الروحية بحثًا عن الإلهيّ. وتبلغ هذه العملية الذروة عند العتبة التي تصبح فيها النفس بمنأى عن كل ما هو غريب عنها، عن كل ما هو ليس بإلهيّ. وعندما تتحد النفس بالإلهي في نهاية المطاف يتحوّل الصوفيّ مِن حال «الفناء»، وهي واقع الوجود، إلى حال «الحق» التي هي الواقع النهائيّ أو واقع الاتحاد مع الإلهي. وكان الصوفيّ حسين بن منصور الحلاج (المتوفى 309/ 922) الذي أعلن أنه حقّق الاتحاد مع الله يقول: «أنا الحقّ». فاتُّهم بالهرطقة، وحُكم عليه بالموت، وأعدِم بقطع رأسه وصلبه(85).

كان الصوفيّة أهل تقىً واستقامة، يئسوا مِن ظلم المجتمع وفساده وشروره؛ فحاولوا حثّ أمثالهم في التفكير على سلوك طريق التصوّف في الحياة، وضرب المثل في كيفيّة البحث عن العدل في مملكة الله(86). إلا أن العدل الإلهي، في نظر الصوفيّة، ليس ثوابًا في الحياة الأخرى، لكن الثواب هو الحصول على حبّ الله ونوره وجماله. وبالحصول على هذه الصفات يحقّق الصوفيّ رضًا داخليًا مقابل سلوكه طريق الحقّ، طريق العدل والطهارة. وعقل الصوفي مشغول دائمًا بذكر الله، وقلبه معذّب غالبًا بمزيج مِن الحب والشوق. ولعل الحلاج هو أكثر المعلنين عن حبهم لله في قوله:

سأظل أحوّم حول حُبّ الله ما دمت أتنفس وسأبقي متيّمًا بعشق الله ما دمت حيًّا(87).

---

(84) ينسب هذا القول إلى معروف الكرخي (المتوفى 198/812)، الذي يُعَدّ أحد مؤسسي أقدم الفِرق الصوفية. راجعْ:

R. A. Nicholson, *Literary History of the Arabs* (Cambridge,1953), pp. 385-86.

(85) عن حياة الحلاج وفلسفته الصوفيّة راجعْ لويس ماسينيون،

La Passion de Husayn Ibn Mansur Hallaj (Paris, n. ed. 1975).

وللكتاب ترجمة انجليزيّة،

Herbert Mason, *The Passion of al-Hallaj*, (Princeton, 1982), 4 vols.

(86) يمكن أن يكون البعض قد وجد في النهج الصوفي في الحياة مهربًا مِن الحياة الضالة في مجتمع مليء بالظلم والشر.

(87) أبو نعيم، **حلية الأولياء**، ج 10 ، ص 61. وله ترجمة إلى الانجليزية:

Arberry, *Sufism* (London, 1950), p. 62.

وقال الحُجويري (المتوفى حوالى 1057/450) عن الحب إنه كمال الله الذي يسعى كل الناس إليه كقانون عام،

> **إن حبَّ المرء لله صفة تبدو، في قلب المؤمن التقي، بصورة تعظيم وإجلال، لذلك يسعى إلى إرضاء (محبوبه) ويصبح نافد الصبر حائرًا وراغبًا في رؤيته، ولا يجد الراحة مع أحد (غيره)، ويصبح معتادًا على ذِكره، وينبذ تذكُّر أي شيء معه. وتصبح الاستراحة محرّمة عليه فيهجر الراحة. وينقطع عن كل العادات والصلات، ويرفض الشهوة الحسيّة، ويتجه نحو محراب الحبّ، ويخضع لشريعة الحب ويعرف (الله) بصفاته الكاملة[88].**

أما المرأة المتصوفة رابعة العدوية (المتوفاة 801/185) فكانت تتحدّث عن حبها لله وكأنه حب لرجل، حين تقول:

> **«إلهي، كل ماقدرته لي من خير في هذه الدنيا أعطه لأعدائك، وكل ماقدرته لي في الجنة امنحه لأوليائك، لأني لا أسعى إلّا إليك أنت وحدك...»**

> **«إلهي إذا كنت أعبدك خوفاً من النار فأحرقني بالجحيم، وإذا كنت أعبدك طمعاً في الجنة فاحرمنيها، اما إذا كنت أعبدك من أجلك فحسب، فلا تحرمني ياإلهي وجهك الكريم»[89].**

وليس حب الله وجماله اللذان يعبَّر عنهما دائمًا بعبارات شعرية (إذ معظم الصوفية سبحوا بحمد الله شعرًا) إلا رمزين يشيران إلى حب الإنسانية جمعاء، ذلك أن مملكة الله ليست مشرعة الأبواب للقلة فقط وإنما للجميع، ولا يتحقق العدل الإلهي إلا في مملكة الله. إنه يكمن فيما يتمتع به الإنسان مِن نور وجمال وحب.

ولكن ماذا عن العدل والظلم؟ هل يمكن أن يوجدا في مملكة الله حيث لا مكان إلا للحب والجمال؟

---

(88) الحجويري، **مرجع مذكور سابقًا**، ص 307 - 8.

(89) Nicholson, *Mystics of Islam*, p. 115; Arberry, *Sufism*, pp. 42 - 3.

وللوقوف على دراسة عن حياة رابعة وأفكارها راجع:

Margaret Smith, *Rabi'a the Mystic* (Cambridge, 1928).

الواقع أن هذا السؤال لم يُطرح بين المتصوفة قبل خضوعهم لتأثير الفلاسفة والمتكلمين. وكان المتكلمون والفقهاء ينظرون إليهم بعين الشك وعدم الرضا ويعُدّونهم ضالين عن تعاليم الإسلام الأساسية . كما أن المتصوفة لم يكونوا معنيين بأسئلة المتكلمين والفلاسفة، لأنهم كانوا يعدّون طريق الاتحاد المباشر بالله أضمن للوصول إلى الحقيقة مِن تأملات الفلاسفة والمتكلمين. لكن المذهب الصوفي أخذ يقع تحت تأثير المتكلمين والفلاسفة عند منعطف القرن الخامس الهجري\الحادي عشر الميلادي، وأخذ الاضطهاد الذي كان يتعرض له المتصوفة في الحلقات الفلسفية والكلامية بالزوال. ويعود الفضل في المصالحة بين التصوف وفروع المعرفة الإسلامية الأخرى إلى المتكلم أبي حامد الغزّالي (المتوفى 1111/504) الذي كان هو نفسه متصوفًا بحق، وبيّـن بما لا يقبل الشك أن الفروع جميعها تسعى إلى هدف واحد هو الحقيقة، كل على طريقته الخاصة، على الرغم مِن نواقص كل فرع على حدة[90]. وأشهر مَن أسهم، بعد الغزّالي في هذه المصالحة بين الصوفيّة والفروع الأخرى، السهروردي (المتوفى 1191/587)، ومحيي الدين بن العربي (المتوفى 1240/638)، وصدر الدين الشيرازي (المتوفى 1640/1050). و بين هؤلاء كان الغزّالي وابن العربي وحدهما مهتمين بصورة مباشرة أو غير مباشرة بموضوع العدل، بينما كان اهتمام الآخرين منصبًا على مذاهب كلاميّة شديدة التجريد لا علاقة لها بموضوع العدل. ومع أن الغزّالي تناول موضوع العدل بالتفصيل أكثر مما فعل ابن العربي، ولاسيما العدل في جانبيه الفلسفي والأخلاقي[91]، فقد تناول ابن العربي العدل مِن منظور صوفيّ فقط[92].

---

(90) راجعْ عن تحوُّل الغزّالي إلى التصوّف: سيرته الذاتية الفكريّة في كتابه، **المنقذ مِن الضلال**، تحقيق فريد جبر (بيروت، 1955) ، مع ترجمة فرنسية للمحقق. وراجعْ الترجمة الانجليزية:

W. M. Watt, *The Faith and Practice of aL-Ghazzali* (London,1953).

(91) راجع الفصل الخامس، القسم المتعلق بالعدل الأخلاقي تعبيرًا عن الفضائل الإلهية.

(92) عن ترجمة حياة ابن العربي راجعْ: ابراهيم بن عبد الله القاري، **مناقب ابن عربـي**، تحقيق المنجّد (بيروت، 1959)، مع قائمة مراجع تتضمن أعمال ابن عربي والمصادر الأصلية لترجمته، ص 9 ـ 12. وبشأن دراسة نقديّة لفلسفة ابن العربي الصوفية راجعْ:

A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul'Arabi* (Cambridge,1933).

ولعل ابن العربي قد عبّر أكثر مِن أي متصوف آخر عن موقف مِن الدين مِن زاوية وحدة الوجود ووحدة الأديان، وهي وجهة نظر عموميّة في طبيعتها أكثر منها خصوصيّة. وكان يقول إن جميع الأديان مِن عبادة الأوثان إلى أعلى شكل لها هي طرق تؤدي إلى طريق عام ومستقيم، (طريق أمام) يقود في نهاية الأمر إلى طريق الآحديّة[93]. وتحدّث ابن العربي عن وحدة الوجود كتجلٍّ كليّ معتقدًا أن تجاربه الروحيّة لا تنطبق على المؤمنين الذين يدينون بدينه فقط بل تنطبق على غيرهم مِن المؤمنين وغير المؤمنين. ولخّص وجهة نظره في الأديان بما يلي:

فهذه طرق لله مختلفة... والحقيقة عين واحدة هي غاية لهذه الطرق[94].

فالعدل الإلهي، الذي هو تعبير عن الذات الإلهية (جوهر الله)، لا يشمل المؤمنين فقط، بل هو عدل جميع الذين يبحثون عن العدل، كلّ بحسب نهجه الروحيّ الخاص[95]. وإذا كان المتصوفة بشكل عام يعُدّون العدل الإلهي هدفَ حب الله، فإن ابن عربي يرى أن هدف جميع الأديان هو الحب، الذي يربطها جميعًا ويعبر عن رغبتها الداخلية في الحب، فيقول:

وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عُبد الهوى

وشرحه: (أقسم بحقّ الحبّ أن الحبّ سبب كل حبّ؛ فلولا الحبّ في القلب لما عُبِد الحبّ (الله)[96].

---

(93) ابن عربي، **فصوص الحِكَم**، (القاهرة، 1892/1309)، ص 405 وما بعدها.

(94) ابن عربي، **الفتوحات المكيّة**، ج 3 ، ص 175 (ترجمة عفيفي، **مرجع مذكور سابقًا**، ص 151).

(95) يقول ابن عربي شعرًا:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعىً لغزلان وديرٌ لرهبانِ

وبيتٌ لأوثان وكعبةُ طائف وألواحُ توراةٍ ومُصحَفُ قرآن

راجِعْ: ابن عربي، **ترجمان الأشواق**، تحقيق نيكولسون، ص19.

(96) ابن عربي ، فصوص، ص 387 - 390، ترجمة عفيفي، **مرجع مذكور سابقًا**، ص 151، ويقول ابن عربي إضافة إلى ذلك:

أدين بدين الحب أنى توجهتْ ركائبه فالحبُ ديني وإيماني

ابن عربي، **ترجمان الأشواق**، تحقيق نكلسون، ص19 وهو يذهب إلى أن الآية 45 مِن السورة تتضمن هذا المعنى مِن الحب الإلهي (راجعْ: عفيفي، **مرجع مذكور سابقًا** ، ص151 هامش 4).

يضاف إلى ذلك أن ابن عربي يذهب إلى أن جمال الله هو القاعدة الأساسية للحُب، فجماله هو مصدر كل أشكال الحب وهو التعبير عن كماله. كما أنه سبب الخَلق وسبب عبادة الإنسان لله. ويتفق المتصوفة على مقولة أن جمال الله وحبه هما التعبير عن جوهر الله وكماله. إلا أن ابن عربي هو الوحيد الذي يعتبر أن الجمال هو أساس الحب. وإذا كان المتصوفة يذهبون إلى أن العدل الإلهي هو تعبير عن الحب والجمال، فإن ابن عربي يرى أن المصدر الأساسي للعدل الإلهي يجب أن يكون الجمال.

وقد حاول ابن عربي، كمفكر يتناول المسائل الصوفية والكلامية، أن يقدِّم رأيًا صوفيًا عن مذهبَي الإرادة والجبر اللذين كانا قد شغلا مدة طويلة عقول المؤمنين مِن دون أن يقدم الأشاعرة أو المعتزلة جوابًا شافيًا فيهما. وفي تفسير قوله تعالى: ﴿ذلك بما قدمت أيديكم وأن الله ليس بظلام للعبيد﴾ (آل عمران، 182) يجيب ابن عربي عن السؤال بما يلي:

> **أنا (الله) لم آمرهم بالشرك الذي يسبِّب لهم الشقاء، ثم أكلفهم ما لا يطيقونه. لا، بل عاملتهم كما عرفتهم. وإنما عرفتهم بما «أعطوني» من أنفسهم، مما جُبِلت عليه أنفسهم. لهذا إذا أخطأوا كانوا هم المخطئين. لم أقل لهم سوى ما تقتضيه ذاتي .. وأنا أعرف ذاتي على حقيقتها...لي أن أقول ولهم أن يطيعوا أو لا يطيعوا.**[97].

ولكن على الرغم مِن أن ابن عربي يسلِّم بوجود مجال أوسع أمام المؤمن للاختيار، تراه يؤكّد أن دائرة أفعال الإنسان الاختياريّة، بالمعنى الواسع لهذه العبارة تقع بالضرورة ضمن دائرة أفعال الجبر الأوسع المقدَّرة مِن الله. وعليه فإن إجابة الصوفيّ عن مسألة الجبر والاختيار في مملكة الله حيث يتحد الإنسان بالله لا تذهب أبعد مما ذهب إليه الأشعريّان الأخيران، الباقلاني والغزّالي: يقول الغزالي إن الله خَلق كل أفعال الإنسان ومنحه القدرة (القَدَر) على الفعل وفق العقل[98].

---

(97) ابن عربي، **فُصوص**، ص 237، ترجمة عفيفي، **مرجع مذكور سابقًا**، ص 125.

(98) أبو حامد الغزّالي، **كتاب الاقتصاد في الاعتقاد**، القاهرة، بلا تاريخ) ص 42 ـ 47.

حاول ابن عربي التعبير عن أفكاره بعبارات فلسفية مجردة مِن دون الإشارة إلى المذاهب الكلامية المألوفة، وشعر قبل كل شيء بضرورة تحرير نفسه مِن كل مفاهيم القيم التقليدية، كالخير والشر، والخطأ والصواب، والعدل والظلم، معتبرًا إياها مفاهيم ذاتية بشأن المعرفة الإنسانية. فالخير الموضوعي الوحيد هو خير الله وهو حضوره ووجوده. وكل ما عدا ذلك، بل كل القيم مِن خير وشر، وعدل وظلم، تأتي مِن الله. إنها انكشاف أفعاله، لكن الإنسان يدعوها أفعالاً خاطئة وصائبة أوعادلة وظالمة. إلا أن صلاح الله وإرادته يقفان ساميين تعبيرًا عن وجوده المنزه والمطلق[99].

ويمكن النظر إلى الحركة الصوفية، التي تشترك مع الحركات الطوباوية في بعض أهدافها، على أنها، بصورة جزئية على الأقل، احتجاج رجال التقى والاستقامة على الشرّ والظلم السائدين، ومحاولة لضرب المَثَل للمؤمنين الآخرين في كيفية التغلب على الشرّ والظلم. كما يمكن أن نعُدّها ردّة فعل على الخطاب الكلامي وغيره مِن أشكال الخطاب الفكري التي أخفقت في حل المسائل الأساسية المتعلقة بمصير الإنسان وتحقيق العدل الإلهي على الأرض. إلا أن المتصوفة أثاروا، باتباعهم أسلوبًا مِن التجارب الروحية مختلفًا عن الأسلوب المتعارف عليه، غضبَ جميع العقائد، وغضب السلطات، وجلبوا الكوارث والموت لعدد مِن أتباعهم قبل أن يصبح مذهبهم مقبولاً في آخر المطاف.

وتكمن أهمية الحركة الصوفية في تحررها مِن القيود التقليدية التي وضعها أنصار مذهب العقل وأنصار مذهب الوحي عن طبيعة العدل الإلهي ومكوناته. ومفهوم العدل الصوفي هو مفهوم الكمال. ويختلف المتصوفة عن المعتزلة الذين تحدثوا أيضًا عن العدل الإلهي على أنه كمال، بأنهم لم يكتفوا بأن رفعوا العدل الإلهي إلى درجة أعلى مِن التدين بل توسعوا فيه ليشمل جميع بني الإنسان. فحين يسعى الإنسان إلى العدل لا يُتوقّع منه مجرّد الصلاة والدعاء مِن أجله، بل يجب أن يحققه بتجارب

(99) فصّل صدر الدين الشيرازي (المتوفى 1050\1642) مذهب أو فكرة وجود الله على أنها صفة الله الغالبة. بخصوص وجهة نظر ابن عربي عن الوجود، راجع: عفيفي، **مرجع مذكور سابقًا** ، الفصل الأول؛ راجع: بشأن وجهة نظر الشيرازي،
F. Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra* [Sadr al-Din al-Shirazi] (Albany, N.Y, 1975).

روحية صارمة. لكن ما إن يُقبَل الإنسان في بيت العدل ـ بيت الله ـ حتى يصبح حتمًا في حضرة القاضي الكامل، قاضي الحب والجمال والحقّ.

وهذا الشكل مِن العدل ليس للمؤمنين فقط؛ فعدل الله المتجسد في كل الشرائع الخالدة هو لكل البشر. وبكلمات المتصوفة :

يجعل الشريعة ثوبَه الخارجيَّ

ومسلَك الصوفي ثوبَه الداخليَّ.

* * *

الفصل الرابع

العدل الفلسفي

«يملك جميع الناس بعض الميل نحو العدل.»

(أرسطو)

«من يتّبع طريق العدل يمتلك بستانًا محصّنًا بأقوى الأسوار.»

(الكندي)

العدل الفلسفي على خلاف العدل الديني (theological justice) هو عدل بموجب العقل (reason) وليس بموجب الوحي (revelations) مع العلم بأن الفلاسفة حاولوا دومًا التوفيق بين العقل والوحي. ولذلك فالعدل الفلسفي، على غرار العدل الطبيعي (jus naturale)، يتميز بالعقل، ولهذا فهو ثابت لا يتغير بتغير الزمان والمكان.

قام الفلاسفة المسلمون تحت تأثير الفلسفة اليونانيّة بمحاولة أخرى للإسهام في الجدل حول العقل بدعوة إلى اللجوء إلى العقل لتوفير أساس عقلاني للعدل الإلهي؛ وكان المعتزلة قبل ذلك قد حاولوا بجِدّ استخدام العقل طريقةً لتوفير سبب عقلاني للعدل الإلهي لكنهم أخفقوا في هذا المسعى، مع العلم أن المعارضة العنيفة التي

واجهوها لم تكن بالضرورة ضدّ العقل نفسه. والحق أن بعض المتكلمين أنفسهم، ومنهم الأشعري، استخدموا العقل في مناقشاتهم. كانت تلك المعارضة بالدرجة الأولى لأن المعتزلة أعطوا انطباعًا بأنهم يعْـزون للعقل سلطة أسمى مِن سلطة الوحي.

لم يكن غرض الفلاسفة التشكيك في سلطة الوحي، كما بدا مِن محاولة المعتزلة، بل كان غرضهم محاولة فهم العدل كما تقدّمه مؤلفات فلاسفة اليونان، ثم عرضه بصورة مقبولة مِن المؤمنين مِن دون لزوم المسّ بالعقيدة. والحقيقة أن الفلاسفة المسلمين كانوا يحاولون إثبات الانسجام بين العقل والوحي كلما لامسوا المسائل الدينية في أثناء دراساتهم. إلا أنهم، بسبب بحثهم عن هذا الانسجام، لم يكونوا دائمًا بمنجىً مِن انتقاد المتكلمين ومِن هجومهم. وليس معروفًا حتى الآن ما إذا كان الفلاسفة قد نجحوا في التأليف بين العقل والوحي، أو كانوا يظهرون ولاء سطحيًّا للوحي ويخفون ولاءهم الحقيقيّ للعقل. وهذه مسألة ليس بالإمكان حلها إلا مِن منظور دراستهم العدل. لذلك سوف نستعرض نظريّات أربعة فلاسفة في العدل: الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد. وسوف نشير إلى غيرهم أيضًا ممن لهم علاقة بهذا الموضوع..

العدل العقلي انسجامًا بين العدل الإلهي والعدل الطبيعي

كان الكندي أول فيلسوف مسلم تناول موضوع العدل في إطار المفهومين الإسلامي واليوناني معًا[1]. ومع أن موضوع العدل لم يكن موضع اهتمام الكندي

(1) أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي، يُلقب غالباً بفيلسوف العرب بسبب نسبه العربي. ولد في الكوفة ودرس في البصرة وبغداد، مركزَي العلم الرئيسَين آنذاك. تاريخ ولادته غير معروف، لكن هناك بعض الأدلة على احتمال أن يكون قد ولد حوالى 801/185، وأنه توفي في منتصف القرن الهجري الثالث/التاسع . اشتهر بانتسابه إلى قبيلة كندة الملكية التي حكمت جنوبي الجزيرة العربيّة قبل الإسلام. وكان والده واليًا على الكوفة في عهد الخليفتين المهدي وهارون الرشيد. عمِل في بلاط الخليفة واشتهر زمن الخليفتين المأمون (المتوفى 833/218) والمعتصم (المتوفى 842/227)، وعمل مربيًا لابن المعتصم. ←

الأول، فقد وضع أساسًا لمن جاءوا بعده لكي يتناولوا العدل كمفهوم عقلاني، كما أنه أدخل سابقة عن كيفيّة انسجام العدل العقلاني مع العدل الإلهي. ظلت الفلسفة اليونانيّة، ولاسيما في ثوبها الأفلاطوني المحدث، زمنًا طويلاً تُناقَش في الحلْقات اللاهوتيّة المسيحيّة. وكان العلماء المسلمون على معرفة بها لكنهم لم يكونوا ليقبلوا بها. وربما كان الكندي أول فيلسوف مسلم حاول تفسيرها وتأويلها بأسلوب فكريّ يقبل به المؤمنون بالله.

وجد الكندي، بفضل كفاءته الشخصيّة وخلفيّته العائليّة، الفرصة لعرض آرائه الفلسفيّة في أرقى الأوساط الاجتماعيّة. فقد كان فيلسوف القصر في عهد الخليفتين، المأمون والمعتصم، في وقت بلغ فيه تأثير المعتزلة ذروته. وبسبب هذا لم يكن متوقّعًا منه ولا كان ملائمًا له أن يختلف معهم. كان بوصفه فيلسوفًا يميل بالطبع إلى استخدام العقل منهجًا. إلا أنه بعكس ما يزعم عنه لم يكن معتزليًا، وليس في دراساته الفلسفيّة دليل على صحة هذه المزاعم، بل تشير دراساته إلى أنه اختار خطًّا فكريًّا مستقلاً، وإلى أنه اختلف مع المعتزلة في بعض أفكاره وآرائه[2].

تناول الكندي طيفًا واسعًا مِن الموضوعات (وإن لم يُعثر على جميع مؤلفاته حتى الآن)، لكن كان اهتمامه بالدرجة الأولى منصرفًا إلى البحث عن الحق في إطاريه العملي والنظري. وباعتباره فيلسوفًا، كان مِن الطبيعي أن يبحث عن الحق عن طريق العقل. لكن كان للمؤمنين قناة أخرى لإدراك الحق. كان يقول إن العقل هو الأداة التي يستطيع بها الإنسان إدراك الحق، لكن مِن قبيل مسايرة الدين كان يقبل بوجود طريق آخر هو الوحي الذي كان الأنبياء يستطيعون بوساطته أن ينشروا الحق. ولما كان يرى الحق واحداً ، سواء تجسد في الوحي أم جاء عبر العقل، فلا بد أن يكون

← يمكن الوقوف على ترجمته في **الفهرست** لابن النديم، تحقيق Dodge نيويورك، 1970)، ج 2 ، ص 25 - 26؛ وابن جلجل، **طبقات الأطباء**، تحقيق سيّد (القاهرة، 1955)، ص73 - 74؛ والقفطي، **تاريخ الحكماء** (ليبزغ، 1903)، ص 366 - 78؛ وابن أصيبعة، **عيون الأنباء** (بيروت، 1965)، ص 285 - 93؛ وجورج عطيّة، **الكندي، فيلسوف العرب** (كراتشي، 1966)، الفصل الأول.

(2) راجعْ: م. أ. أبو ريدة، **رسائل الكندي الفلسفية** (القاهرة، 1950)، ج 1 ، ص 27 - 31؛ وراجع أيضًا :
A. L. Ivry, *al-kindi's Metaphysics* (Albany, N.Y. 1974), chap. 3

الطريقان الموصلان إليه منسجمين[3]. وبعد أن حدد الكندي منهجه على هذه الصورة حاول إثبات إخلاصه للإسلام والفلسفة على حد سواء. ويمكن القبول بأن موقف الكندي مِن مسألة الحق الواحد، الذي يعني الله، كان عن قناعة حقيقية، وذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار أن المترجمين المسيحيين نقلوا الفلسفة اليونانية إلى العربية في ثوب أفلاطوني محدث، (مع العلم بأن ما نقلوه على أنه ثيولوجيّة theology ' أرسطوطاليس ليس سوى وجهة نظر أفلوطين نُسِبَتْ خطأ إلى أرسطو)[4].

ولعل تمييز الكندي بين **الحق النهائي والحق العملي** يعَدّ حجة أقوى لمحاولة التوفيق بين العقل والوحي. فالحق النهائي واحد لكنه قد يختلف عند التطبيق. وكان يقول : لا يكفي أن نعرف الحق النهائي الذي يتفق فيه العقل والوحي، بل يجب أن نعرف الحق العملي أيضًا. هذا الحق العملي هو موضع اهتمام الفيلسوف الأول. وباتخاذ الكندي هذا الموقف أخذ يعالج العدل على مستويين، مستوى إلهي يتفق العقل فيه والوحي، ومستوى آخر هو شكل مِن العدل الطبيعي ينتج عن العقل، وهو العدل العقلاني . وفي رأي الكندي أن العدل العقلاني هو الذي يُهم الفيلسوفَ بالدرجة الأولى. ومع أن فيلسوفنا كان يقبل بالطريقين المؤديين إلى الحق، إلا أنه يفصح عن نزعة طبيعية أرسطوطالية عندما يؤكد أن الطريق العملي هو الهدف الأول للفيلسوف. و لما كان اهتمامنا هنا هو بالعدل، فلعل عرض آراء الكندي في العدل يرشدنا إلى حلّ مسألة ما إذا كان الكندي قد يقبل الطريقين كمنهجين مستقلين أو كمنهج واحد.

لم يعرض الكندي في مؤلفاته المتبقية المنشورة لمفهوم العدل بصورة مباشرة، إلا

(3) راجع: "في الفلسفة الأولى" للكندي، عند أبي ريدة، **مرجع مذكور سابقًا**، ج1، ص96، وما بعدها، وترجمة Ivry، **مرجع مذكور سابقًا**، ج 2 ، ص 55 وما بعدها.

(4) فيما يتعلق بتأثير الفلسفة اليونانية في الفلاسفة المسلمين، الذي يؤكد وجهة النظر الطبيعية، راجع:

F. R. Walzer, *Greek into Arabic* (Oxford, 1926);
F. E. Peters, *Aristotle and the Arabs*, (New York, 1968).

وفيما يتعلق بالمنحى الآخر الذي يؤكد وجهة النظر الإسلامية، راجع: أبا ريدة **مرجع مذكور سابقًا** ، ج1 ص 52 - 58 ، وجميل صليبا، **الدراسات الفلسفية** (دمشق، 1964)، ج1 ، ص 110 - 31.

أن السجستاني في مؤلّف له مكوّن مِن أقوال مأثورة منسوبة للكندي يتناول موضوع العدل وآراء أخرى متصلة به تبدو متفقة مع مؤلفات الكندي الأخرى المتبقية، كما وردت في قائمة مؤلفاته[5]، وفيما يلي المقاطع المتعلقة بمفهوم العدل عند الكندي:

(26) وقال (الكندي): العدل، الذي يمكن أن يوجد في كل الأشياء، هو صفة للغريزة الفطرية؛ والأعمال المنافية للعدل (العقلي) الحقيقي (الأصل الحقي) هي أعمال متطرّفة، إما أن تتجاوز العدل أو تقصّر عنه. فالعدل بناء على ملكة التمييز (الحكمة) يعني إذن أن على المرء ألا يبتعد عن الحقيقة الأكثر ربحًا، ولا يميل نحو الخطأ كالاحتيال والخداع وغيرهما. ويعني عدل الشهوة أن على المرء ألا يحجم عن القيام بأي شيء ضروري للبقاء وأن يحجم عن أي شيء يصيب الجسم والروح بالأذى، ويمنعهما من القيام بالأفعال النبيلة. ويعني عدل الغضب أن على المرء ألا تنقصه الشجاعة، ليتغاضى عن بعض الأضرار الجسديّة المحتملة، ولا يدّخر جهدًا للتغلب على المصائب بشرط ألا يتجاوز حدود الغضب والقهر والإساءة. لذلك كانت (الفضائل) الأمور الفطرية فينا، هي الحكمة والعدل والاعتدال والشجاعة لأن نقائضها عرضية وغير طبيعية وإن كانت ذات جذور عميقة في نفوسنا. لذلك يجب علينا أن نبذل قصارى جهدنا لتنمية هذه الخصال النبيلة.

(102) وسئل (الكندي) مرة: من أعدل الناس؟ فأجاب: «هو الذي يتمسك بالحق، فلا يحيد عنه أبدًا ولا يتقاعس عن العمل بمقتضياته»، ثم سئل: من أكثر الناس اعتدالاً؟ فأجاب: «هو الذي يقيم توازنًا عادلاً بين شهواته: فلا يتجاوز أبدًا في إرضائها الحدّ الضروري لبقائه ضمن قواعد العقل ومتطلبات الوجود».

(104) ...ثم سئل: ما الفضائل البشريّة؟ فأجاب: «هي الحكمة والعدل والاعتدال والشجاعة في كل الأفعال».

(5) للوقوف على قائمة بأعمال الكندي راجع: عطية، **مرجع مذكور سابقًا**، ص 148- 210، (في الملحق).

(108) من أحق الناس بالثناء في نظر الحكماء؟ فأجاب: «خالق كل شيء، جلّ جلاله، الذي جعله دليلاً على براءة خلقه وجوده، تبارك اسمه». وسئل: ما الدليل على براءة خلقه؟ فأجاب: «العدل. لأن كل ما هو معتدل يدوم، وأي انحراف عن الاعتدال معرض للزوال والفناء. وبفضل وجوده، جلّ جلاله، خُلق العقل وبالعقل أدركنا أننا قد خُلقنا. وبهذه الصورة تحققنا أنه لا بدّ من وجود الخالق»(6).

مِن هذه المقتطفات وغيرها قد يمكن رسم الخطوط العريضة لنظرية الكندي في العدل. فهي تُظهر لنا أن حسّ العدل هو صفة كامنة في الإنسان يحددها العقل ويوجهها وتدفعه إلى فعل ما هو صواب. أما الظلم فهو عَرَضيّ كما يقول الكندي. إنه كالشرّ - والظلم عنده في الحقيقة شرّ - يولّده الغضب والحقد عندما يعجز العقل عن السيطرة على النزوات المتطرفة كالغضب والحنق وغيرها. أما لدى غياب الغضب والحنق فالإنسان في العادة يصبح تحت سيطرة العقل الذي يحضه على فعل ما هو صواب.

والعدل ليس ضد الشر وحسب، بل هو فضيلة يستطيع الإنسان أن ينميها ويحسنها بمبادراته الخاصة في ضوء إدراكه الحقّ. وبما أن غرض الفلسفة لا يقتصر على معرفة الحقّ، بل يشمل العمل بما يمليه الحق، وجب على الإنسان ألا يعرف العدل ويدركه وحسب، بل أن يعمل بما يمليه العدل أيضًا. ولهذا السبب يلح الكندي على أن الفلسفة تعلمنا أن نقرن النظرية بالتطبيق، وأن نعمل بما يمليه الحق الذي يهدينا إليه العقل(7).

يَعدّ الكندي العدل في مقدمة الفضائل كالحكمة والشجاعة والاعتدال وغيرها، لا لإنه فضيلة مِن الفضائل النبيلة وحسب، بل لإنه، قبل كل شيء، أداة التوازن والتنسيق بين الفضائل الأخرى عندما توضع موضع التطبيق. ويعرض الكندي في رسالة له عن الحزن(8) أسباب الحزن المادية والنفسية، ويحدد الطرائق والوسائل التي

(6) راجعْ **منتخب صيوان الحكمة**، للسجستاني (النص العربي في عطية، **مرجع مذكور سابقًا**، ملحق رقم 3).

(7) السجستاني، **صيوان**، **في عطية**، **مرجع مذكور سابقًا** ، ص 219- 230- 35، وحاشية رقم 3 أعلاه.

(8) راجعْ قائمة أعمال الكندي في **الفهرست**، لابن النديم، **مرجع مذكور سابقًا**، ج2، ص 623.

يستطيع الإنسان بوساطتها التغلب على الحزن، مثل اقتناء الأشياء المادية وغيرها مِن الأمور الدنيوية، لكن لا شيء، كما يقول، يرضي الإنسان رضًا أعظم مِن تنمية الفضائل للتغلب على الحزن. ويضيف أن الحكمة والعدل هما أنبل الفضائل، لكن العدل يفضلها جميعًا.

ولا يعرض الكندي هذا المظهر الطبيعي لنظريته في العدل مِن دون تقديم نوع مِن التنازل للوحي. فقد كان الكندي يقول: صحيح أن العدل هو نتاج العقل لكن يمكن أن يُعد دليلاً على «خلق الله»، ثم يضيف، «بفضل وجود الله ظهر العقل إلى الوجود، ومن خلال العقل أدركنا أننا قد خُلقنا».

وهكذا، فالعدل الذي هو نتاج مباشر للعقل، هو في نهاية الأمر مِن وحي الله الذي وهب الإنسان العقل. ووفق نظرية الطريقين للكندي يكون هدف العدل العقلاني إدراك السعادة في هذه الدنيا (الخير الطبيعي)، والسعادة في الآخرة (شكل مِن الخير الأخلاقي). وهذا الضرب الأخير مِن السعادة هو مفهوم توحيدي للعدالة، لأن الكندي يرى أن الروح تحيا بعد الموت وتعيش في سعادة أبدية[9]. تتفق هذه الآراء بشكل عام مع التعاليم الإسلامية، إلا أنها تثير مسألة ما إذا كانت الحقيقة واحدة، كما ذهب فيلسوفنا، أم توجد على مستويَين. ويمكننا أن نفترض، كما يعترف هو ضمنيًا ، أن الحقيقة في الواقع ليست بالضرورة الحقيقة النهائية التي هي واحدة، غير أن هذا يعني أن الحقيقة العملية التي هي موضع اهتمام الفيلسوف الأول، تبدو كأنها وضعت في مستوى ثانوي إكرامًا للوحي. ولم يقدِّم الكندي لنا مبرراً عقليًا مقنعًا للعلاقة بين مستويَي العدل، بل ترك هذه المشكلة لكي يتصدى لها الذين خلفوه.

العدل العقلي عدلاً مثاليًا

لم يتناول الكندي إلا بشكل غامض العدلَ العقلاني في شكله المثالي كعدل توحيدي، ولم يطوِّره كمفهوم فلسفي في الحقيقة. وظهر العدل العقلاني بشكل أوضح في فلسفة الفارابي الذي حاول التوفيق بين العدل والدين، وبهذه الصورة

(9) راجع الكندي، «**رسالة في النفس**» ، في أبي ريدة، **مرجع مذكور سابقًا**، ج 1، ص 272 ـ 82 ، **وصيوان**، السجستاني في عطية، **مرجع مذكور سابقًا**، 19 ـ 20.

حاول الردّ على الاعتراضات الكلاميّة. ولقي هذا الموضوع الاهتمام في كتابات مسكويه والرازي[10]. ففي حين يؤكد الكندي الجانب الطبيعي للعدل العقلاني مما يوحي بأنه لا يهتم بالدين إلا اهتمامًا شكليًا، نراه يفصح عن امتنانه للتأثيرات الأفلاطونيّة والأفلاطونيّة الحديثة، وهما فلسفتان توحيديّتان صراحة، ويكشف نزعته الشخصية إلى التأمل الصوفي على افتراض أن أفلاطون وأرسطو كانا على اتفاق كامل في المسائل الميتافيزيقيّة.

وقد يكون في بعض الحقائق عن طباع الفارابي ونشأته الأولى ما يلقي الضوء على طبيعة نظريته في العدل ومداها[11]. فقد عُرف منذ نشأته الأولى بميله إلى الانطواء. وكانت ميوله إلى الزهد تزداد قوة مع تقدمه في العمر. ويبدو أنه كان قليل الاهتمام بالمقتنيات المادية. وقد تكون هذه النظرة الروحية إلى الحياة هي السبب في سعيه إلى العيش في كنف سيف الدولة (المتوفى 356/ 967)، مؤسس الفرع الشيعي العربي للدولة الحمدانية في سورية، حيث كان بإمكانه أن يعيش في هدوء نسبي ويخصص كل وقته للتأمل والدراسة[12].

---

(10) راجعْ الفصل الخامس.

(11) ولد أبو نصر الفارابي في فاراب (بلدة صغيرة في ترانسوكسيانا) سنة 870/259، لأسرة مِن أبوين مختلفي العِرق. يقال إن أباه كان فارسيًا مِن أصل تركيّ وفارسي، وتزوّج امرأة تركية. لكن كان كلاهما شيعيًا. وكان يتكلم الفارسيّة والتركيّة بطلاقة، وتعلم العربيّة قبل ذهابه إلى بغداد. ولا نعرف تاريخ انتقاله إلى بغداد لكن نعلم أنه ذهب ليدرس المنطق والفلسفة على عالِمَيْن مسيحيين مشهورين، **أبي بشر متى** (المتوفى 949/328)، **ويوحنا بن حيلان** (المتوفى في عهد الخليفة المقتدر (المتوفى 944/399). وذهب في 941/330 إلى دمشق، ثم استقرّ أخيرًا في حلب بعد زيارة قصيرة لمصر. وتوفي سنة 950/339 في الطريق إلى دمشق بصحبة سيف الدولة في أثناء حملة للقضاء على تمرُّد داخل دولته. عن حياة الفارابي راجعْ: ابن خلكان، **الوفيات**، ج 4 ، ص 239 - 43؛ وابن أبي أصيبعة، **مرجع مذكور سابقًا** ، ص 603 - 9؛ وللوقوف على خلاصة لفلسفته السياسيّة راجعْ

M. Mahdi, "Alfarabi", in *History of Political Philosophy*, ed. L. Strauss and J. Crospey (Chicago, 1963), pp. 160-80.

(12) لم تكن صوفيّة الفارابي، بصفته فيلسوفًا، تسعى كصوفيّة المتصوفة مِن معاصريه إلى الاتحاد بالله عبر الرياضات الروحية، بل كانت اهتمامًا شخصيًا بالمشكلات الميتافيزيقيّة عبر التأمل والاتصال بأعلى فكر ممكن لفهم الحقيقة النهائية. ـــ راجعْ ابراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلاميّة**، (القاهرة، ط 3 ، 1976)، ج 1 ، ص 39-60 و42-49).

كان الفارابي كاتبًا غزير الإنتاج، دفعه اهتمامه بالقدرات الإنسانيّة (العقليّة والنفسيّة) وبالعلاقات الاجتماعيّة إلى كتابة عدد لا يحصى مِن الرسائل الفلسفيّة التي لم يصلنا عدد كبير منها. و مِن رسائله التي وصلتنا عن موضوع النظام العام والعدل ثلاث رسائل هي الأجدى لدراستنا، وعناوينها: **السياسة المدنيّة**(13)، **والمدينة الفاضلة**(14)، **والفصول المدني**(15). ويبدو أنه كتب الرسالتين الأخيرتين في أواخر حياته، لذلك يمكن الاعتقاد بأنهما تعكسان تفكيره الناضج في الموضوع. وتأثر الفارابي في صياغة نظريّاته بكتاب **الجمهوريّة** وكتاب **النواميس** لأفلاطون مِن جهة، وبكتاب **الأخلاق** وكتاب في **الإلهيّات** ينسب إلى أرسطو مِن جهة أخرى. بيد أن الفارابي لم يكتف بتلخيص أفكار أرسطو وأفلاطون، بل قدّم لنا نظريته الخاصّة في العدل التي تقوم على أساس التوفيق بين العقل والدين.

وترتبط نظريّة الفارابي في العدل ارتباطًا وثيقًا بنظرياته في السياسة المدنيّة التي عرضها في أجزاء مختلفة مِن مؤلفاته الرئيسة. كان يذهب، مع أفلاطون وأرسطو، إلى أن النظام السياسي لا يمكن أن يستمر إلا إذا قام على الكمال والامتياز (ويدعوهما فضيلتين) وعلى العدل. وكان فلاسفة اليونان يرون أن المجتمع الكامل لا يقوم إلا في المدينة، أما هو فكان يرى أن الإنسان يمكن أن يبلغ الكمال في ثلاثة أنماط مِن التجمعات السياسية: المجتمع الكبير، ويتكون مِن المناطق المأهولة مِن الأرض، على افتراض وجود دولة عالميّة؛ والمجتمع الوسط، ويتكون مِن شعب واحد أو مِن أمة واحدة مكوِّنًا (الأمة ـ الدولة)؛ والمجتمع الصغير، ويقتصر على المدينة، مكوِّنًا (المدينة ـ الدولة).

قدّم الفارابي نظريّة تتفق مع النظام السياسي الإسلامي، مبتعدًا عن النظام السياسي المثالي اليوناني، وأشار إلى أن «المدينة الفاضلة» هي الحد الأدنى مِن التجمُّع لتحقيق الكمال الإنساني؛ ثم بيّـن كيف أن تجمُّع المدن الفاضلة التي تنتمي إلى أمة واحدة يكوِّن «الأمة الفاضلة»؛ وأوضح أن التعاون بين الأمم ذات اللغات والخصائص الأخرى المختلفة التي تخضع لحاكم أعلى (إمام) يدعى غالبًا (الإمام العادل) تكوِّن

(13) أبو نصر الفارابي، **كتاب السياسة المدنيّة**، تحقيق ف. م. نجار (بيروت، 1964).
(14) الفارابي، **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق ألبير نصري نادر (بيروت، 1959).
(15) الفارابي، **الفصول المدني**، تحقيق وترجمة د. م. دنلوب (كامبرج، 1961).

(الدولة العالميّة الفاضلة)[16]. فالعدل، في رأي الفارابي، أسمى الفضائل التي يعمل الإنسان على تنميتها، والتي يُشاد عليها النظام السياسي[17]. لكن كيف يمكن تحقيق العدل في المدينة الفاضلة، الحد الأدنى للوحدة السياسيّة؟

تملك المدينة الفاضلة نمطًا فريدًا مِن النظام العامّ، يرأسه حاكم؛ والحاكم فيها ليس شخصًا اعتياديًّا، بل يجب أن يتمتّع بأعلى المواهب التي بها يمكنه ممارسة مَهَمّاته بشكل طبيعيّ مثلما يمارس الجسد سيطرته على أعضائه بعمليّات طبيعيّة تمامًا. والعقل أسمى هذه المواهب التي يجب أن يتمتّع بها[18]. وليست مَهَمّة الحاكم أن يرأس المدينة وحسب، بل عليه أيضًا أن يجمع كلّ السلطات في يديه، التنفيذيّة والتشريعيّة والقضائيّة، كما يجب أن يتمتّع بحسّ العدل الذي يمكّنه مِن إدارة النظام العام وفق معيار العدل الذي يتجسّد في الشريعة[19].

أحسن الحكام ، نظريًّا في رأي الفارابي، هو الذي يجمع صفات الفيلسوف وصفات النبي، وهو الذي أطلق عليه أفلاطون في الجمهوريّة (الملك ـ الفيلسوف). ووظيفة حاكم المدينة الفاضلة، الذي يجمع صفات الفيلسوف والنبي، لا تساوي وظيفة الإمام (الذي يدعوه الفارابي الحاكم الأول)، الذي يرأس الأمّة الفاضلة. ولم يكن الفارابي يعتقد أن هذا المنصب الأخير ضروريّ للمدينة الفاضلة[20]. فالإمام هو الحكَم الأعلى ومصدر جميع السلطات في الأمة الفاضلة (وهو حاكم الدولة ـ العالَم الفاضلة بالقوّة). ويمسك بيديه ميزان العدل، لأنه وحده يملك سلطة التشريع وتأويل الشريعة وتطبيقها. والواقع أن الإمام يمارس الحكم عمليًّا كحاكم مطلق[21].

---

(16) راجعْ الفارابي، **السياسة المدنيّة**، ص 69 ـ 70؛ **والمدينة الفاضلة**، ص 96 ـ 97.

(17) الفارابي، **الفصول المدني**، ص 120 ـ 21.

(18) يرى الفارابي أن الناس ، بحسب عمل العقل، ثلاث فئات:
أولاً، الحكماء أو الفلاسفة الذين يفهمون طبيعة الأشياء بموهبة العقل؛
ثانيًا، الأتباع الذين يثقون بالحكماء ويدركون طبيعة الأشياء كما يقدّمها الحكماء لهم؛
ثالثًا، الجمهور أو عامة الناس الذين يفهمون الأشياء على ظواهرها. راجعْ: الفارابي، **المدينة الفاضلة**، ص 82 ـ 84؛ **والسياسة المدنية**، ص 77 ـ 78.

(19) الفارابي، **المدينة الفاضلة**، ص 99 ـ 104؛ **والسياسة المدنيّة**، ص 79 ـ 80.

(20) الفارابي، **المدينة الفاضلة**، ص 105 وما بعدها.

(21) راجعْ عن سلطات الإمام: **المدينة الفاضلة**، ص 99-104 ، 105-108؛ **والسياسة المدنية**، ص 79 ـ 80.

إنه، فيما يظهر، يعادل الإمام الأفضل والإمام العادل وفق عقيدة الشيعة[22].

ما معيار العدل في ظل نظام عام مِن هذا النوع؟ يتحقق العدل في نظر الفارابي «أولاً بتوزيع الخيرات التي يشترك فيها سكان المدينة توزيعًا عادلاً بينهم جميعًا، ثم بالمحافظة على ما تم توزيعه عليهم»[23]. والخيرات التي تكوّن العدل هي: الأمن، والثروة، والشرف، والكرامة، وكل الأشياء الأخرى التي يمكن أن يتشارك الناس فيها، لكل منهم قسط أو حصة بحسب استحقاقه. وكل زيادة أو نقصان في حصة الفرد جَور. كل زيادة فوق الحصة العادلة ظلمٌ لأهل المدينة، ويجب أن تعاد الزيادة إلى الجهة التي تعود إليها (الفرد أو الشعب). وبعبارة أخرى، لكل حقه، لأن أي تعدٍّ على حقوق الآخرين مِن شأنه أن يؤدي إلى الظلم[24].

العدل العقلي عند الفارابي صفة للكمال لا يمكن أن يتحقق إلا في المدينة الفاضلة. لا يمكن أن يتحقق في سائر المدن الأخرى، المدن الجاهلة، كما يسميها الفارابي، حيث تنحدر السعادة فيصبح هدفها الحصول على اللذة وامتلاك الأمور الدنيوية، وشهوة المجد والقوة، وفتح البلدان الأخرى. ويسهب الفارابي في وصف أنواع المدن الجاهلة التي تتراوح بين تلك التي لا تجهل معنى الفضائل، وتلك التي يكون ساستها وأهلها في جهل تام لها، والتي يسودها الجور والظلم بدرجات مختلفة[25]. في مدن كهذه يكون للعدل معنى مختلف. فمعياره لا يتحدد بالفضائل بل بالأشخاص الذين يملكون السلطة. ويسعى المضطَهدون إلى شكل مِن «العدل» يساوي الحفاظ على البقاء والأمن النسبي. ولا يتفق شخصان متساويان في القوة على اقتسام المكاسب، إلا عندما يعجز أحدهما عن التغلب على الآخر. فيأخذ

---

(22) لا يمكن، وفق عقيدة السنّة، أن يدّعي سوى النبي صفات كهذه؛ أما في المذهب الشيعي فإن الإمام يجمع السلطات الدنيوية والسلطات الإلهيّة. ولما كان الفارابي شيعيًا بالولادة، فإن مفهومه للإمامة يمكن أن يكون قد استُخدم لتأييد المذهب الشيعي. لكن مِن المشكوك فيه أن يكون الفارابي قد وضع مفهومَه هذا كفيلسوف لأغراض سياسيّة. راجعْ: ف. م. نجار «**فلسفة الفارابي** السياسيّة والتشيُّع» في *Studia Islamica*, XIV (1961), p 57-72.

(23) الفارابي، **الفصول المدني**، ص 141- 42.

(24) **المرجع السابق**، ص 142- 41.

(25) راجعْ: الفارابي، **المدينة الفاضلة** ، الفصل 29.

كل منهما حصة (قسطًا). من الواضح أن هذا الشكل مِن العدل ليس العدل العقلي الذي يمتدحه الفارابي بل هو ظلم (جور)[26].

والعدل العقلي عند الفارابي مرتبط في نهاية الأمر بمصير الإنسان. ومَن يفهم العدل في المدينة الفاضلة تُحقِّقْ نفسه العدل الإلهي في الحياة الآخرة. أما أولئك الذين يفهمون عدل المدينة الفاضلة، (العدل العقلي)، ويعملون وِفق معيار العدل في المدن الجاهلة، فإن نفوسهم تصير إلى العدم مع موت أجسادهم؛ أما نفوس الذين يفهمون العدل العقلي لكن لا يقبلون به فإن نفوسهم تدوم إلى الأبد لكن تعيش في حزن ؛ والذين يعيشون في المدينة الفاضلة ويفهمون العدل ويقبلون به فإن نفوسهم سوف تعيش في سعادة أبدية في الحياة الآخرة في مملكة الحق، حيث يسود العدل الإلهي. وعلى عكس الكندي الذي أظهر في مفهومه للعدل العقلي قسطاً وافراً مِن المذهب الطبيعي عند أرسطو، كان الفارابي يرى العدل العقلي مثلاً أعلى يساوي العدل الإلهي. وكان يرى مِثل أفلاطون أن هذا الشكل مِن العدل لا يمكن أن يوجد إلا في جمهورية مثالية، مدينة الفارابي الفاضلة، لكن على النفس أن تفهم معناه الكامل، كما تفهم العدل الإلهي، قبل أن تتمكن مِن بلوغه في السماء. وكل شكل آخر مِن أشكال العدل لا تتوافر فيه صفتا الامتياز والكمال هو جور، ولو سُمّي عدلاً في المدن الجاهلة والضالة وغيرها.

العدل العقلي تعبيراً عن العَقد الاجتماعي

إن مفهوم العدل العقلي لدى الفارابي، على الرغم مِن علاقته الوثيقة بالفلسفة اليونانية، ابتعد كثيراً عن فكرة الكندي عن العدل العقلي الذي كان يؤكد المذهب الطبيعي اليوناني. أما **ابن سينا** فيبدو، برغم تأثره الأولي بالفارابي، أنه أظهر اهتمامًا أكبر مِن سابقيه بالمذهب الطبيعي، مما جعل مفهومه للعدل العقلي أقرب ما يكون إلى **العدل الطبيعي**[27]. فقد عبر عن مفهومه للعدل بعبارات نظرية العَقد

(26) **المصدر نفسه**، ص 132 ـ 43.

(27) ولد أبو علي الحسين، المعروف **بابن سينا**، سنة 980/370 في أصفهان (وهي مدينة بالقرب من بخارى في ترانسوكسيانا) لأسرة على مستوى عالٍ مِن العلم والخدمة ←

الاجتماعي التي تقوم **مدينته العادلة** عليها. ردَّ البعض إلى الفارابي[28] فكرة العقد الاجتماعي التي قد تكون واردة بشكل غير مباشر فقط في نظريته عن **المدينة الفاضلة**، إلا أن فكرة العقد الاجتماعي تظهر بشكل أوضح في مخطط ابن سينا **للمدينة العادلة**. ولم يسبق لأي فيلسوف مسلم قبله أن قال بوضوح إنه تم الاتفاق بصورة رسمية بين الحاكم وشعبه على قيام نظام سياسي على أساس عَقد أصيل. ويصف ابن سينا في المدينة العادلة شكل العقد قائلاً: إنه يتكون مِن شروط محددة يضعها مؤسسو المدينة وفق معيار للعدل تتفق عليه الأطراف المعنية. وعلى أولئك الذين وُلدوا في المدينة أو الذين وفدوا إليها لاحقًا أن يقبلوا بنظامها السياسي على أساس **العقد الضمني**. ووفق هذا النظام، يُمنح كلّ إنسان وظيفة ورتبة تناسبان مقدرته الطبيعية التي اكتسبها كعضو في المجتمع. وتحدَّد وظيفة كل إنسان ورتبته وفق أهداف نظام المدينة السياسي[29].

لكن كيف وصل ابن سينا إلى هذه النظرية في العدل؟

اعتمد ابن سينا في صياغة نظريته على التراث الإسلامي وتراث الفلسفة اليونانية معًا[30]. لم يهتم الفارابي بمسألة كيفية تأسيس المدينة الفاضلة، أما ابن سينا فتصوّر

← العامة، فقد كان والده واليًا في خدمة الدولة الساسانية، التي كانت عاصمتها بخارى، وقد عرف عنه نبوغه في الطب والفلسفة منذ شبابه. دخل الخدمة العامة كطبيب أولاً ثم كوزير. وبعد سقوط الدولة الساسانية عمل كوزير لعدد مِن الأمراء في أصفهان وهمذان. وكان كاتبًا غزير الإنتاج تعدَّت شهرته وتأثيره المنطقة التي كان يشغل فيها مناصب رسمية، وقد تُرجمت أعماله إلى اللاتينية. وتوفي في همذان سنة 428/ 1037 . للوقوف على ترجمته راجعْ: ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج 1 ، ص 419-24؛ وللوقوف على ترجمة انجليزية لسيرته الذاتية كما ذكرها القفطي وابن أصُيبعة راجعْ:
W. E. Gohlman, *Life of Ibn Sina* (Albany, N. Y, 1974)

(28) جميل صليبا، **مِن أفلاطون إلى ابن سينا**، ص 64.

(29) راجعْ ابن سينا، **كتاب الشفاء، الإلهيات**، ج2 ، تحقيق موسى ودنيا وزايد (القاهرة، 1380/ 1960)، ص 441، وقد ترجم م. إ. مرمورة أجزاء مِن هذا الكتاب تحت عنوان "Avicenna, Healing: Metaphysics x" in Lerner and Mahdi, *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook* (New York, 1963), pp.99-110.

(30) يشكو ابن سينا في سيرته الذاتية مِن أنه قرأ **كتاب ما وراء الطبيعة** لأرسطو أربعين مرة مِن دون أن يفهمه حتى قرأ بالصدفة كتاب الفارابي **في غرض ما بعد الطبيعة** ←

أن مدينته العادلة تضمّ حشدًا مِن المواطنين شعروا بالحاجة إلى تأسيس مجتمع سياسي عبر الإجماع والاتفاق الضمني. ويبدو أن هذا الخط مِن التفكير قد أوصله إلى النتيجة القائلة إن أولئك الذين أسسوا أقدم شكل للتجمع لا بد أنهم اتفقوا أولاً على شروط العقد الذي أصبح ملزمًا لجميع الذين ارتضَوا فيما بعد أن يصبحوا أعضاء في المدينة سواء بحكم الولادة أم بالانضمام إليها. وكان ابن سينا يقول، على أساس العقد الأصلي الذي تقوم المدينة عليه، إن مدينة مِن هذا النوع يجب أن تسمى مدينة عادلة أيضًا لا مدينة فاضلة وحسب[31].

وتحتاج المدينة الفاضلة لتحقيق أغراضها إلى شريعة وحاكم يملك السلطتين التنفيذيّة والتشريعيّة. ولا بدّ لحاكم مِن هذا القبيل أن يكون نبيًّا يتمتع بمزايا خاصّة تعود إلى شخصيته الأخلاقيّة وإلى السلطة الإلهية التي تتجسّد في النبوّة. وبصفته نبيًّا يكون هو الحاكم والمشرّع الذي يسُنّ القانون لتنظيم العلاقات الإنسانيّة في كل جوانبها. لكن لما كان حاكم مِن هذا القبيل نادرًا ولا يتوافر دائمًا فيقدَّر لشريعته أن تظلّ صالحة مِن بعده. إن غرض الشريعة إقامة نظام سياسي على العدل وتمكين الناس مِن بلوغ السعادة في الدنيا والآخرة. ومع أن ابن سينا لا يهتم بمصير الإنسان إلا اهتمامًا شكليًّا (يردِّد فكرة الفارابي في النفس وبلوغ السعادة في الآخرة) فإن تحقيق السعادة للمجتمع هو موضع الاهتمام الأول في مدينته العادلة. ولتحقيق السعادة للجميع تصاغ بأوسع قدر ممكن مِن التفصيل بنية المدينة ونظامها السياسي ونظامها الاقتصادي.

تتكون المدينة العادلة مِن ثلاث طبقات: طبقة الإداريين، وطبقة الصناع، وطبقة الحرّاس. ولا بدّ لكل طبقة مِن رئيس يليه رؤساء آخرون، وهكذا نزولاً حتى القاعدة

← فاتضح له غرض فلسفة أرسطو، وعلى كل حال ليست جديدةً في التراث العربي فكرة أن المجتمع القديم تأسس على المفهوم الضمني للعقد الاجتماعي. ففي رأي المسعودي أن أول مجتمع سياسي تأسس عندما نُصِّب Kinmarth، أحد أحفاد آدم، ملكاً على مجموعة مِن الأشخاص شعروا بالحاجة إلى حاكم. وكان الاتفاق بينهم أن يحكمهم Kinmarth وفق مصلحتهم المشتركة. ويورد الطبري أيضًا القصة ذاتها. راجع: المسعودي، **مروج الذهب**، تحقيق، بل، ج 1 ، ص 261- 62. والطبري، **تاريخ**، ج 1 ، ص 171.

(31) ابن سينا، **كتاب الشفاء**، ص 441.

المؤلّفة مِن العوامّ، ولا يبقى أحد عاطلاً عن العمل إلا إذا كان مريضًا. أما الذين يرفضون العمل فيوبَّخون أو يُنفَـون إلى خارج المدينة. والحاكم مسؤول عن توزيع الوظائف والرُتَب على الأفراد بحسب مؤهلات كلٍّ منهم وكفاءاته المكتسبة، وعليه أن يعمل بأشدّ الحزم والعدل والفطنة، وأن يَـنشُد خير المدينة كلها. ويحدد ابن سينا العدل هدفًا لمدينته بشكل أوضح مما يبدو في مدينة الفارابي وذلك إذ يؤكد مصلحة المواطنين المشتركة وأمنهم وحفظ النظام العامّ.

ولحفظ النظام العام في المدينة وضمان الاستمرار والانسجام فيها لا بدّ مِن صندوق عامّ يتكوّن بعضه مِن جباية ضرائب على الواردات وعلى دخل الإنتاج الزراعي، ويتكون البعض الآخر مِن الغرامات التي تُـفرَض على مخالفات الشريعة. ويمكن استخدام هذا الصندوق لتسديد أجور الحرّاس أيضًا، وإعانة المرضى مِن المواطنين[32].

وينبغي ألا يُسمح لأحد في المدينة العادلة بالعمل في حِرَف تافهة أو غير منتجة. أما الذين ينصرفون إلى القمار والربا فيجب تجريمهم. وتُمنع السرقة وغيرها مِن الأعمال الضارّة التي لا تعود بالفائدة إلا على أصحابها. وتُحظر المهن غير الأخلاقيّة، كالبغاء وغيره، لأن مِن شأنها أن تسيء إلى المؤسسات الاجتماعية التي تشكل حجر الزاوية في النظام العامّ. ويجب في الحقيقة تطبيق الشريعة بدقّة للحفاظ على وحدة العائلة، ويجب تنظيم الطلاق والإرث على أساس عادل. ويرى ابن سينا أن الحب رابطة استقرار العائلة والعناية بالأبناء. أما الطلاق فيجب عدم تشجيعه وذلك بحرمان النساء حقّ طلب الانفصال[33].

يرى ابن سينا ، مِن أجل استقرار المدينة، الحاجة إلى قانون يحدِّد نمط خلافة النبي ـ الحاكم، ويقترح أن تكون الخلافة بالتعيين، لأن اختيار الحكام مِن قِبل

(32) اقترح ابن سينا مساعدة المرضى مِن المواطنين بأمراض مزمنة أو العجزة مِن الصندوق أيضًا، على الرغم مِن أن بعضهم اقترح إنهاء حياة هؤلاء. وقال إن معاملة مِن هذا القبيل قاسية وظالمة، وإن عددهم على كل حال ليس كبيرًا ولا يشكّل عبءًا على الآخرين. راجعْ **المصدر السابق**، ص 447.

(33) لم يكن ابن سينا ضدّ الطلاق، مِن حيث المبدأ، لكنه كان يشعر "أن النساء سريعات الانقياد للأهواء ولا يحكّمن العقل جيّدًا"، لذلك يجب ألا تكون مباشرة الطلاق مِن قِبلهن. (**المصدر السابق**، ص 450)

الجمهور يولّد التحزّب والانقسامات. لكنه يرى أيضًا، في حال وفاة النبي - الحاكم مِن دون تعيين خلف له، الأخذَ بسابقة الخليفة عمر بن الخطاب (المتوفى 644/22) الذي عيّن لجنة لاختيار حاكم بالتشاور مع الشعب. وإذا نصّب مرشّحٌ آخر نفسَه إمامًا معتمِدًا على قوته وثروته فإن مِن واجب الجميع معارضته، وقتله إذا دعت الضرورة. وإذا ادّعى الحاكم الذي نصّب نفسه أن في خصمه عيبًا، وثبت أن ادعاءه صحيح، فإن مِن مصلحة المواطنين عندئذ القبول به. يبدو مفهوم العدل لدى ابن سينا، وفق قاعدة الخلافة هذه، قائمًا على الكمال والامتياز لا على الشرعيّة، وهذا بعكس العدل السياسي السنّي السائد. كان بصفته فيلسوفًا، يفضّل الأخذ بفكرة أفلاطون عن الملك الفيلسوف، وفكرة الفارابي عن الحاكم/النبي برغم معارضتهما مفهومَ الإمامة السنّي[34]. ولما كان الكمال والامتياز مفهومين نسبيين فمن شأنهما إثارة الخلافات بين الأحزاب المتنافسة، ولذلك يبدو انهما يناقضان استقرار المدينة وانسجامها، وهما الهدفان اللذان كان ابن سينا يعدّهما أساسًا للمدينة العادلة.

أما أعداء المدينة العادلة الذين يقفون ضدّ الشريعة، فهم متمردون لا بدّ مِن أخذهم بالقوة. وإذا أصرّوا على موقفهم فلا بدّ أن يكون مصيرهم الموت. وإذا استسلموا حقّ لهم تعلُّم حِرف نافعة، أو عوملوا كعبيد. وإذا كان ثمّة غير المدينة العادلة مدينة لديها قوانين وفيها عدل يستحق الثناء وجب أن تُترك بسلام اللهم إلا إذا كانت هناك دعوة إلى الجهاد (الحرب العادلة) - مِن قِبل الإمام كما هو مفروض - فتعامَل بحسب الشريعة المنزّلة[35].

يجب على الحاكم لدى تطبيقه الشريعة معاملة جميع الناس على قدم المساواة، ومعاقبة جميع الذين يخالفون الشريعة. ويجب أن تتناسب العقوبات مع درجة انتهاك الشريعة والأخلاق. وعلى الحاكم في كل أفعاله اعتماد معيار عدل قائم على مبدأ الاعتدال والوسط. والمبدأ الأخير هو مبدأ «الوسط الذهبي» الذي كان ابن سينا يتصور أن يكون القاعدة التي تحكم سلوك المواطنين في حياتهم الشخصية والعامّة.

(34) يتفق مفهوم الشرعية القائم على مبدأي التعيين والكمال لدى ابن سينا مع مذهب الإمامة الشيعيّ. وكان ابن سينا ابنًا لأب سنّيّ، بعكس الفارابي الذي نشأ في أسرة شيعيّة. غير أن تأكيد ابن سينا مبدأي الكمال والتعيين يقوم على أساس عقليّ لا على أساس دينيّ.

(35) عن القانون والعدل بين الأمم راجع الفصل السابع.

والهدف مِن مبدأي الاعتدال والوسط تمكين المواطنين مِن تنمية أسمى الفضائل الضرورية لتحقيق العدل. وهذا النوع مِن العدل هو العدل بالمعنى العملي في رأي ابن سينا. وتتحقق السعادة النهائية إذا ما اجتمع العدل العملي والعدل النظري الذي يُفترض أنه العدل الإلهي، «ومن كان في وسعه أن يبلغ هذه الصفات النبويّة يستحق أن يصبح الشخص الألوهي الجدير بالعبادة بعد الله، والجدير بأن يعهد إليه حكم عباد الله؛ إنه الملك على الأرض والخليفة المعين من قبل الله على الأرض»[36].

فعلى عكس الفارابي الذي كان مفهوم العدل لديه طوباويًّا، نرى مفهوم العدل لدى ابن سينا مفهومًا عمليًّا تحدِّده المبادئ الدينية والأخلاقيّة الإسلاميّة. وينطوي على عناصر طبيعية تضعه على خطّ واحد مع العدل العقلاني لدى الكندي.

حاول كلّ مِن الكندي والفارابي بدرجة مختلفة تحقيق الانسجام بين العقل والوحي. أما ابن سينا الأكثر ميلاً إلى النزعة الطبيعية فلا يبدو أنه يؤيّد هذه المحاولة. ثم إن نمط حياته لم يكن نموذجًا لمن يسعى إلى تطهير النفس الذي أشار إليه كثيرًا في كتاباته، لأنه قلما كان يمتنع عن الانهماك في الملذات الحسيّة والترف المادّي. لهذا السبب نجد الغزّالي، الذي لم يكن ليعترض على العقل مِن حيث المبدأ، يشجب اهتمام الفلاسفة الشكلي بالأخلاق الدينية كوسيلة لإخفاء انهماكهم بالأمور الدنيويّة. كانت هذه الملاحظات الضمنية موجهة بشكل خاصّ ضدّ نمط حياة ابن سينا الذي كان يدّعي أن الفلاسفة يدافعون عن المبادئ الدينيّة والأخلاقية، لا لأنها ذات طبيعة إلهيّة، بل لأنها تفيد في الحفاظ على العائلة واستقرار المجتمع[37]. والغزّالي إذ كان يقف هذا الموقف النقدي مِن الفلسفة فيرفض مقولاتها، كان يقبل بمنهج مزيج مِن طرائق العقل والوحي والتصوف كطريق إلى الحقّ. وقد لقي هذا المزيج مِن الطرائق الترحيب بوصفه إنجازًا فكريًّا عظيمًا ظلّ سائدًا في العالم الإسلامي إلى أن تحدّاه المنهج التجريبي في العصر الحديث.

---

(36) ابن سينا، **كتاب الشفاء**، ص 455.

(37) الغزّالي، **المنقذ مِن الضلال** (بيروت، 1959)، ص 47 - 48.

العدل العقلي عدلاً طبيعيًا

لم تكن حملة الغزّالي على الفلاسفة السبب الوحيد في كبح انتشار المعايير العقلية. ولعل العامل الأهم إخفاق الفلسفة في تقديم حجة مقنعة للتوفيق بين العقل والوحي. وقبل ظهور ردة فعل مماثلة ضد الفلسفة في الغرب الإسلامي، قام ثلاثة فلاسفة بالتوفيق بين العقل والوحي: ابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد، وتمكنوا مِن إبقاء الفلسفة في منزلة عالية حوالى نصف قرن آخر قبل هيمنة طريقة الغزّالي. ولما كان همنا الأول يدور حول العدل، فإننا سنتناول مسألة التوفيق بين العقل والوحي مِن هذه الزاوية، لكن كلمة عن خلفية ابن رشد قد تكون مفيدة في هذا المجال[38].

شبَّ ابن رشد، قبل انصرافه إلى الفلسفة، في ظل تراث الأشعري الكلامي، وأخذ مذهب الإمام مالك في الفقه. وبعد دراسة الفلسفة اليونانية، أصبح خطابه أصيلاً في الدين والشريعة، وأخذ في كثير مِن الأحيان ينتقد منهج المتكلمين المسلمين العقائدي، مما أثار حفيظة هؤلاء ودفعهم إلى شجب فلسفته. ومع أن ابن رشد سعى جهده لإثبات إمكان التوفيق بين العقل والوحي، فإن شروحاته لفلسفتي أفلاطون وأرسطو البعيدة عن الأفلاطونية المحدثة أظهرته في عيون معاصريه عالمًا يخلص في المقام الأول للفلسفة لا للدين الإسلامي. لكن لن نستطيع أن نثبت ما إذا كان قد استطاع تقديم حجة مقنعة أكثر مما فعل أسلافه إلا مِن منظور نظريته في العدل.

(38) ولد أبو الوليد ابن رشد المعروف باسمه اللاتيني Averros في الغرب، في مدينة قرطبة لأسرة مشهورة بالعلم والمناصب العالية سنة 520/ 1126. عمل في البداية قاضيًا (في قرطبة وغرناطة) ثم طبيبًا للخليفة أبي يعقوب يوسف، وبعد ذلك لولده المنصور الذي عهد إليه بكتابة شرح لفلسفة أرسطو. ولابن رشد إضافة إلى ذلك أعمال في الفقه والطب والفلسفة، لكنه عُرِف في أوروبا باسم شارح أرسطو. توفي سنة 595\ 1198، في الثانية والسبعين مِن العمر. راجعْ بشأن ترجمته: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، (بيروت، 1965)، ص530-33.

ألف ابن رشد العديد مِن الكتب، إلا أنه لم يتناول مفهوم العدل بصورة مباشرة إلا في ثلاثة منها: الأول شرح **لجمهورية أفلاطون**، والثاني شرح **لأخلاق أرسطو**، والثالث رسالة في العقيدة الإسلامية طبّق فيها المنهج العقلاني(39).

قبل أن يتناول ابن رشد مفهوم العدل سعى أولاً إلى بيان إمكان تطبيق العقل على المسائل الدينية(40). فأشار إلى اختلافه الكلي مع الأشعري، الداعية السني الأول، الذي كان يرى أن أداة التمييز بين ما هو عادل وما هو ظالم مِن الأفعال مقرّر في الشريعة ضمن قاعدتي «المباحات» و«المحظورات» اللتين تفيدان أن جميع الأفعال المحظورة هي أفعال ظالمة، وأن كل الأفعال الأخرى عادلة. ويستتبع ذلك، في رأي ابن رشد، أنه ليس في طبائع الأشياء ما يهدينا في مسألتي العدل والظلم غير الشريعة.

---

(39) فُقد النصان العربيان الأصليان لشرح ابن رشد جمهورية أفلاطون وشرحه أخلاق أرسطو، ولم يصلا إلينا في ترجمتهما العبرية واللاتينية. وقد ظهر الأول بالإنجليزية في طبعتين نقديتين،

(1) تحقيق E. I. J. Rothenthal تحت عنوان:

Averroes' Commentary on Plato's Republic (Cambridge, 1956)

(2) تحقيق Ralph Lerner تحت عنوان:

Averroes on Plato's Republic (Ithaca, N.Y, 1974)

وقد استخدمتُ كلتا الترجمتين، ذلك أن لكل منهما بعض المزايا، على الرغم مِن أن كلا مِن المترجمَين تناول ابن رشد مِن زاوية مختلفة. ويجري الآن إعداد شرح ابن رشد **أخلاق أرسطو** الذي يدعى **الشرح الوسيط**، للترجمة مِن قبل Laurence Berman في حين أن كتاب ابن رشد في العقيدة الإسلامية نشر، بعد إهماله فترة طويلة، في طبعتين نقديتين:

(1) مِن تحقيق Marcus J. Muller تحت عنوان:

Philosophie und Theologie von Averroes (Munich, 1859).

(2) تحقيق م. قاسم تحت عنوان:

Kitab manâhij al-Adilla fi' aqa'id al-Milla (Cairo ،1955).

وأما كتاب ابن رشد في التوفيق بين الوحي والعقل الذي له علاقة غير مباشرة بالعدل هنا والمعنون **كتاب فصل المقال**، تحقيق نادر (بيروت 1961)، فقد ترجمه جورج حوراني إلى الإنجليزية تحت عنوان:

Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy (London, 1961).

(40) عرض ابن رشد في **مناهج الأدلة** المنهج العقلي بالنسبة لمسائل محددة، أما في **فصل المقال** فقد تناول الموضوع بعبارات فلسفية عامة.

العدل عند الأشعري ليس سوى تجلي إرادة الله. إذا أمر الله بفعل وجب أن يكون هذا الفعل عادلاً. وإذا كان الفعل محظوراً وجب أن يكون ظالماً، ذلك أن الله وحده يعرف ما هو عادل وما هو ظالم(41). وبعبارة أخرى ليس مِن مقياس يستطيع الإنسان بفضله أن يعلم ما إذا كان الفعل عادلاً أو ظالمًا سوى الإباحة والتحريم الشرعيين.

يرى ابن رشد أن هذا المذهب منافٍ للعقل لأنه مما يخالف العقل والشرع معًا القول إن العدل لا يمكن معرفته مِن الخير الكامن فيه. لأنه لو كان ذلك صحيحًا لما كان الإيمان بأكثر مِن إله واحد خيراً أو شراً في ذاته سوى أنه محظور شرعًا. ويرى ابن رشد أن مثل هذا الافتراض يخالف الوحي لأن الله ، كما جاء في القرآن، لا يصف نفسه بالعدل وحسب، بل يقول بوضوح "مَن يظلمْ يظلمْ نفسَه": ﴿ذلك بما قدَّمتْ أيديكم وأنَّ اللهَ ليس بظلامٍ للعبيد﴾ (آل عمران، 182؛ الأنفال، 53؛ الحج، 10). وهذا يشير إلى أنه كان مِن المسلَّم به أن الإنسان يستطيع بنفسه التمييز بين العدل والظلم(42).

وقال ابن رشد: قد يسأل سائل: فما معنى الآية ﴿فيُضِل اللهُ مَن يشاء ويهدي من يشاء﴾ (إبراهيم، 4)؟ ويجيب ابن رشد: المعنى الحرفي الذي يمكن أن يُستخلص مِن هذه الآية هو أن الله وحده الذي يقطع في مسائل العدل والظلم. ثم يقول لكن المعنى الأعمق للآية لا يمكن أن يفيد أن الله ظالم. لأن هذا المعنى يتعارض مع نصوص أخرى تؤكد أن الله عادل دائمًا وأنه لا يمكن أن يكون ظالمًا(43). فالآية موضع السؤال يمكن أن تكون معقولة أكثر إذا عنت أن البعض يمكن أن يضل بفعل عوامل مساعدة على الشرّ خلقها الله مِن قبل، ويمكن أن ينقاد لها ذوو الميول

---

(41) ابن رشد، مناهج، ص 223.

(42) ينتقد ابن رشد في شرحه **جمهورية أفلاطون** المتكلمين لقولهم إنه ليس في طبيعة الأشياء ما يميز الفعل الحسن مِن القبيح أو العادل مِن الظالم سوى ما جاءت به الشريعة، على أساس أن الإنسان لا يملك إرادة منفصلة عن إرادة الله الذي خلق الإنسان وأفعاله معًا (انظر روزنثال Rothenthal، **مرجع مذكور سابقًا**، ص 185- 86 ، ولرنر Lerner، **مرجع مذكور سابقًا**، ص 80 - 82).

(43) ﴿إن الله لا يظلم مثقال ذرة﴾ (النساء، 40).

الشريرة فيرتكبوا أفعالاً ظالمة[44]. لكن ماذا لو سأل سائل: ما الحاجة إلى خلق الميول الشريرة إذا كان خلقها يضاهي الظلم؟ وقال ابن رشد إن الجواب هو أن الله خلقها تعبيراً عن الحكمة الإلهية. فقد أراد الله، مِن جملة ما أراد في خلقه العظيم، أن يكون الشرّ كامنًا في طبيعة بعض الناس. لكن معظم الناس قد مُنحوا الخير فعلاً بوجود خير أكثر إلى جانب شرّ أقل. ومعنى الحكمة الإلهية موجود في القرآن: ﴿قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة، قالوا أتجعل فيها مِن يفسد ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون.﴾ (البقرة، 30).

ولهذا النص أهميته في نظر ابن رشد لأنه يبين إمكان وجود الخير والشر، على أن يكون الخير أكثر مِن الشر. ويشير إلى أن الحاجة إلى وجود بعض الشر لا غيابه كليًا كامنة في طبيعة الأشياء[45]. فإذا قيل: ما الحكمة مِن وجود آيات مِن هذا القبيل؟ كان الجواب، مِن الضروري التوضيح بالأمثلة أن الله خلق الخّير والشرّ معًا في الدنيا، وأنه لا يوجد سوى إله واحد لا إلهين اثنين. لأن بعض الناس كانوا يعتقدون مِن قبلُ بوجود إلهين، أحدهما خلق الخّير والآخر خلق الشرّ[46]. ويبين ابن رشد أن الله، بالإضافة إلى هذا، لم يخلق الخير والشرّ لذاتهما، بل "خلق الخَير للخير ذاته"، و"خلق الشرّ مِن أجل الخير أيضًا" مثلما خلق النار لفائدة معيّنة فيها على الرغم مِن أن النار قد تولّد الشرّ. ويضيف ابن رشد: «لا حاجة للقول إن وجود النار مبرَّر بصورة واضحة على الرغم مِن شرّها العرضي»:

قال ابن رشد لكن قد يسأل سائل: ما معنى الآية ﴿لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون﴾ (الأنبياء، 23) وهل هذا النص متفق مع العدل؟ ويجيب ابن رشد: الصحيح أن الناس يعدلون لأنهم يرغبون في كسب الخير ، لكن الله بالتأكيد، لا

---

(44) ابن رشد، **مناهج**، ص 234.

(45) **المصدر نفسه**، ص 235- 36.

(46) يرى ابن رشد، وهو يتفق في هذا مع التراث الفلسفي الكلاسيكي، أنه قد يكون مِن الضروري شرح موضوع التوفيق بين الحكمة والشريعة للجمهور بعبارات خطابية، أما الطريقة المجازية التي استخدمها بعض المتكلمين (أي المعتزلة) فهي مسألة مختلفة تمامًا. (راجع: **المرجع المذكور سابقًا** ، ص 236 - 37).

يحتاج الخير لنفسه. وهو يعدل لأن العدل يفيض مِن كماله لا لأنه يحقق كماله بالعدل. وقال ابن رشد إذا فُهم عدل الله بهذه الصورة فإنه سيختلف عن عدل البشر. لكن المرء لا يحتاج إلى موافقة المتكلمين على عدم وجوب تحديد إرادة الله بالعدل. فمن شأن حجة كهذه أن تناقض العقل والشريعة. فإذا لم تحدّد إرادة الله بالعدل كان على المرء أن يستنتج أنه لا يوجد شيء عادل أو ظالم بطبيعته. وإذا وصفنا الله بأنه عادل كعدل الإنسان لزم أن يكون في ذاته نقص، لأن الله، يختلف عن الإنسان في أنه يعدل مِن أجل العدل، بينما يعدل الإنسان خدمة للآخرين مِن أجل بقائه. «فالإنسان يعدل مِن أجل المصلحة، والله يعدل مِن أجل العدل»[47].

بعد التوفيق بين العقل والوحي، مضى ابن رشد إلى عرض أفكاره في العدل، فميز بين العدل الإلهي والعدل الإنساني (أو العقلاني). وبين بوضوح أن فكرة العدل المضمَّنة في كليهما هي في نهاية الأمر الفكرة ذاتها على الرغم مِن اختلاف مصدريها، اليوناني والإسلامي. وحين يعرض ابن رشد نظريته في العدل الإنساني يستمد مِن أفلاطون وأرسطو ويميز بين شكلي العدل النظري والعملي، مع تأكيد الجانب العملي[48]. وقال إن العدل كالفضائل الأخرى لا يوجد في الفراغ بشكله الكامل. والعدل أعلى فضيلة للإنسان كمواطن. لكن العدل ليس فضيلة واحدة، بل مجموع جميع الفضائل كما قال أفلاطون[49]. وقال إن العدل ليس أكثر مِن أن يمارس كل مواطن النشاط المهيّأ له بطبيعته[50]. ومضى يبين أن هذا لا يمكن تصوره إلا عندما تعمل الدولة على هَدي العلم التأملي (الفلسفة)، ويحكمها الفلاسفة، فهؤلاء هم الطبقة التي تحكم الدولة تمامًا كما يحكم العقل النفس ، وإذن فالعدل يعني أن يفعل كل فرد (أو طبقة) ما يجب على الفرد (أوالطبقة) فعله في الوقت والقدر المناسبين .

(47) **المصدر نفسه**، ص 237 ـ 38.

(48) برغم إفادة ابن رشد مِن كل مِن جمهورية أفلاطون وأخلاق أرسطو، يبدو أنه قد أبدى تعلقًا أكبر بأفكار أرسطو مع شيء مِن التعديل، ولاسيما عندما يصف العدل العقلي بأنه عدل طبيعي.

(49) ابن رشد، **شرح جمهورية أفلاطون**، ص 114 ـ 15.

(50) **المصدر نفسه** ، ص 115.

ويفرق ابن رشد بين فضائل وثيقة الصلة بطبقة واحدة فقط كالحكمة والشجاعة، وفضائل أخرى مرتبطة بشكل واضح بجميع طبقات الدولة كالعدل والعفة. ويتفق ابن الرشد مع أرسطو في قوله إن العفة مرتبطة بجميع الطبقات على الرغم مِن أن أفلاطون يلح على أن العفة فضيلة محصورة بالحرفيين وأن العدل فضيلة ضرورية للجميع.

ويرى ابن رشد ، مع أرسطو، أنه لتحقيق العدل، بل تحقيق جميع الفضائل، لا بدّ مِن توافر شروط ثلاثة: **أولاً**، مِن الضروري معرفة طبيعة الفضائل، لكن الأهم هو العمل بمقتضى هذه المعرفة. **ثانيًا**، يجب غرس هذه الفضائل في نفوس الناشئة وتنميتها إلى درجة الكمال؛ وإذا اتفق أن سيطر الشرّ على بعضهم وجب أن يُستأصل. **ثالثًا**، يجب تحديد المزايا والفضائل التي ينتج مِن الجمع بينها فضائلُ أخرى كاملة.

يلتفت ابن رشد بعد ذلك إلى كيفيّة غرس هذه الفضائل وتنميتها في نفوس المواطنين. ويرى بوضوح أن هناك طريقتين لهذا الغرض: **الأولى**، الإقناع الخطابي أو الشعري للجمهور، والإقناع العقلي (التأملي) للنخبة. **الثانية**، استخدام القوة. الطريقة الأولى، تُستخدَم مع المواطنين الذين اعتادوها منذ نشأتهم، والثانية، تُستخدم لتأديب الخصوم وجميع الذين لا يستجيبون لنداء الفضيلة. وواضح أن هذه الطريقة الأخيرة ليست لمواطني الدولة الفاضلة، بل لمواطني الدول التي لا يقوم نظامها العام على الفضائل. وليس مِن وسيلة إلا الحرب للتعامل مع هذه الدول التي يعمد ساستها إلى القوة لتقويم مواطنيهم. يقول ابن رشد: إن الشريعة تبينٌ كيف يمكن تطبيق الطريقتين. فحيثما لا ينفع الإقناع تكن الحرب (الجهاد) عادلة ضدّ المتمردين والكفار[51]. ولما كان الإعداد للحرب مستحيلا مِن دون تنمية فضيلة الشجاعة، وجب أن تُنمّى هذه الفضيلة في المواطنين استعدادًا للحرب عندما يحتاج الأمر. وكما أن الحكمة ضروريّة لتحقيق العدل ضمن حدود الدولة، فالشجاعة ضرورية لتحقيق العدل بين الأمم.

ويرى ابن رشد مع أفلاطون أن العدل لا يمكن تحقيقه إلا في دولة قائمة على مجموعة مِن الفضائل: الحكمة والشجاعة والعفّة والعدل. فكلما تعهدنا هذه

---

(51) عن الجهاد حربًا عادلة راجعْ الفصل السابع.

الفضائل بالعناية أصبحت الدولة دولة مثالية. وقد يكون مِن المفيد هنا التحدُّث عن كلٍّ مِن هذه الفضائل بإيجاز.

تتضمن الحكمة معرفةً نظريّة وعمليّة بالحكم والشريعة. ولا يتمتّع بها إلا النادر مِن البشر. وقد لا نقع إلا بين الفلاسفة على أمثال لهؤلاء. وهؤلاء هم القادرون على إدارة الدولة. وذهب ابن رشد إلى القول، مع أفلاطون، «إن حكام الدولة المثاليّة لا بدّ أن يكونوا فلاسفة»[52].

أما الشجاعة فهي مزيّة القوة ضدّ عواطف كالخوف والشهوة. ويمكن اكتسابها بالتعلم ولاسيما بالموسيقى والرياضة. وأكثر الناس حاجة إلى هذه الفضيلة الحرّاس الذين يقع على عاتقهم حفظ النظام وحماية الدولة مِن أعدائها.

وتنتمي فضيلتا العفّة والعدل إلى فئة غير تلك التي تنتمي إليها الحكمة والشجاعة. ونجد الحكمة والشجاعة، في العادة، لدى الحكّام والحرّاس، أما العفة والعدل فهما فضيلتان ضروريتان لجميع الناس. ويمكن تعريف العفّة بالوسط أو التوسّط في الحاجات الإنسانيّة كالطعام والشراب والجِماع وغيرها. الإنسان العفيف هو الذي «يستطيع بإرادته أن يظل دائمًا في هذا الموقف الوسط، فيستطيع السيطرة على نفسه، وكبحها عن شهواتها ومسرّاتها». ويضيف ابن رشد: «الشخص العفيف هو الأشجع وهوسيّد نفسه»[53]. وكما يكون الشخص، بفضل عقله، سيّدًا على مَن دونه، تكون الدولة العفيفة أشجع مِن غيرها وسيّدة نفسها. ولكي تتحقّق هذه الميزة يجب أن تتوافر العفّة لا في طبقة واحدة، بل في جميع الطبقات، لدى الحكّام والمحكومين على حدّ سواء.

والعدل، أخيرًا، هو فضيلة الاعتدال وضبط النفس. إنه السجيّة التي تستطيع الدولة بفضلها أن تبقى وأن تنشُد الاستمرار طالما بقي الحكام والمحكومون مجمعين على احترام القوانين، أي «أن يقوم كل فرد بالعمل الذي يناسبه بحسب طبيعته وألا يطمع في ما لا يملك»[54]. الدولة المثالية، بعبارة أخرى، هي الدولة العادلة بفضل سجيّة العدالة التي يتحلى بها كلّ المواطنين، وذلك بينما تحيل الأفعال الضالّة الدولَ إلى «دول للظلم» أو إلى «دول ضالّة».

---

(52) ابن رشد، **مرجع مذكور سابقًا** ، ص 157.
(53) **المصدر نفسه**، ص 158.
(54) **المصدر نفسه**، ص 160.

ويبقى العدل مصونًا في الدولة ما سعى كلّ مواطن إلى الفضيلة المناسبة لطبقته. وتتميز الدولة العادلة بالحكمة والشجاعة والاعتدال بشرط أن توجد هذه الفضائل على حقيقتها في الدولة لكي تسيطر ملَكة العقل على الملَكات الأخرى.

ويتوقّف بقاء العدل على الحاكم الذي يتحمل مسؤوليّة مصير الدولة. ولا بدّ أن يكون هذا الحاكم فيلسوفًا، لأنه وحده الذي ينشُد المعرفة ويتحرّى طبيعتها المجرّدة ويستطيع تعليمها للآخرين. ويمكن تعليم النخبة المعرفةَ بالحجة العقليّة أو بالبرهان، أما عامّـة الناس فلا يمكن تعليمهم إلا بالطريقة الخطابيّة أو الطريقة الشعريّـة. وعلى الفيلسوف لكي ينجح في عمله أن يجيد الصناعتين النظرية والعمليّـة، كما يحتاج الملك تمامًا إلى التحلي بالعقل والحكمة لكي يجيد صناعة الحكم. ومِن الواضح أن الشارع يحتاج هذه الصفات نفسَها. ولا شكّ أن صفات الفيلسوف والملك والشارع واحدة. وعلى الإمام، حاكم الدولة الإسلاميّة، التحلي بجميع هذه السجايا.

هل يجب أن يكون الحاكم نبيًّا؟ ـ يجيب ابن رشد عن هذا السؤال بالإيجاب بصورة عامّة[55]. لكن لا بدّ للحاكم، إضافة إلى كونه نبيًّا أو فيلسوفًا، أن يتمتّع بمجموعة مِن المؤهلات الطبيعيّة، مثل النزوع إلى المعرفة النظريّة، وحب الحق، ورجاحة العقل، والشجاعة، وطلاقة اللسان، والذاكرة القويّة، والسيطرة على الشهوات التي لا تليق بالحاكم (الشهوات الحسيّة، وحب المال)، وأخيرًا، وليس آخِرًا، العدل. ولما كان مِن المتعذّر وجود النبيّ دائمًا، كما أشار الفارابي وابن سينا مِن قبل، فقد أكّد ابن رشد المواهب الشخصية لدى الحاكم الذي يتوقف عليه بقاء الدولة. وهكذا يُدفع المرء إلى النتيجة التالية: لكي تكون الدولة عادلة يجب أن يرأسها حاكم يتمتّع بالمواهب النظريّة والعمليّة مِن دون أن تكون في بداية أمرها قد حكمها نبيّ. وفي دولة مِن هذا النوع يمكن أن يتساوى العدل العقلاني بالعدل الطبيعي.

والمدن الآثمة أو الضالة التي يسود فيها الجَور هي ضدّ الدولة العادلة. ويبيِّنُ ابن رشد على غرار أفلاطون، أربعة أنماط مِن الدول غير الدولة المثاليّة، يسود في كلّ منها معيار عدل مختلف.

---

(55) المصدر نفسه، ص 177.

النمط الأول، الدولة التيموقراطية (*timocracy*) التي يقوم نظامها على الشرف؛ ويأتي العدل فيها مِن حيث الأهميّة بعد الشرف وغيره مِن الصفات. ويمكن في نهاية المطاف مزج الشرف بالثروة والقوة. ويمكن أن يغرَى الناس فيها بغلبة بعضهم البعض الآخر وبارتكاب الشرّ والجور. والشرفاء فيها هم السادة الذين يتناسب وضعهم في الدولة مع درجة الشرف التي يبلغونها. ويملك الحكام فيها المقدرة على توزيع رُتب الشرف بتدابير تحفظ لهم السيطرة. ويقول ابن رشد إن هذا هو العدل الذي يتوافر في الدولة التيموقراطيّة[56].

النمط الثاني، الدولة البلوتوقراطية (*plutocracy*) ، التي تحكمها القلة التي تعتمد سلطتها على الثروة. فالثروة لا الفضيلة هي معيار جودة الرجال في هذه الدولة. والحاكم ، وهو الأقوى فيها وربما الأغنى، يجمع بين الثروة والقدرة على الحكم بنجاح. وهو إذن سيّد الدولة بشرط أن يسمح لرجاله بجمع الثروات والتمتع بها باستمرار. والثروة هنا والقوة هما امتياز للقلّـة، أما الأكثريّـة مِن المواطنين فلا حقّ لهم في الامتياز، ويعيشون فقراء مضطَهَـدين.

النمط الثالث، الدولة الديمقراطية (*democracy*)، يكون فيها كل مواطن حرًّا مِن القيود، وله الحق في أن يفعل ما يحلو له. وتختلف فيها أهداف الناس وصفاتهم. بعضهم يحب المجد والشرف، وبعضهم يفضل المال والثروة، والبعض الثالث يطمح إلى الاستبداد، لكن قد يكون فيها من يتمتعون ببعض الفضائل وينقادون لها. وفي هذه الدولة تظهر جميع الميول والفنون، ويمكن أن تبرز مِن هذه الميول «دولة مثاليّة» أو نمط آخر مِن الدولة. والإنسان العادل حقًّا هو الذي يمتلك سلطة القيادة، أما الغالبية التي تبقى تحت رحمة كل مَن يصبح سيّدًا فتكون مضطَهَدة ومستغَلّة مِن الفئة الأقوى التي تُغرَى في معظم الأحيان باضطهاد الضعفاء واستغلالهم «تمامًا كما يحدث في زماننا وفي دولتنا»[57]. وإذا ساءت الأمور ولم

(56) **المصدر نفسه**، ص 211.

(57) يشير ابن رشد إلى دولة الجور في مجتمعه هو بالكلمة التالية:
إن ما يجمع بين كثير من الحكام المسلمين في وقتنا هو المجتمعات القائمة على العائلات حصرًا (السلالات الحاكمة). وعن القانون لم يبق بينها سوى تلك التي تسير على القانون الأول (الشريعة المقدّسة). ومن الواضح أن كل الأملاك في دولته تعود إلى البيت الحاكم. لذلك يُضطرّ الحكام إلى إخراج الأموال من بيت المال وإعطائها إلى من يحاربون ←

يعد الحكام قادرين على توزيع الأموال على أنصارهم، لجأ هؤلاء إلى فرض الضرائب الباهظة. ويؤدي هذا إلى محاولة الفقراء والمحرومين زحزحة مضطهديهم. فيعمد السادة إلى القوة لإحكام سيطرتهم. وتتحوّل الدولة إلى دولة استبدادية تدعمها قلة (مِن بينهم رجال الدين). وفي نهاية الأمر تتقلّص الدولة وتصبح لا همّ لها سوى خدمة سيدها وإشباع رغباته. واضح أن هذه الدولة هي ضدّ الدولة العادلة، الدولة الوحيدة التي يستطيع المواطن فيها الوصول إلى عدل يساوي قدراته الطبيعية.

اختار ابن رشد عرض مفهومه عن العدل بصورة شرح **لجمهورية** أفلاطون **وأخلاق** أرسطو. لكن نظريّته في العدل ليست صورة طبق الأصل للأفكار اليونانية. إن غرض الشرحين سواء كان تأييد مفهوم العدل المستمد مِن المصادر اليونانيّة الوثنية أم التوفيق بين المصادر اليونانية (التي تمثل العقل) والمصادر الإسلامية (التي تمثل الوحي) كان موضع جدال منذ ظهور هذين الشرحين حتى الأزمنة الحديثة. كان معاصرو ابن رشد يعُدّونه مِن أتباع أرسطو (وكان معجبًا جدًّا بأفلاطون أيضًا). واتّهموه، بصفته فيلسوفًا، بتقويض الإسلام تحت ستار التوفيق بين العقل والنقل. وشُجبت مؤلفاته، وفي وقت مِن الأوقات أحرقت ومُنعت مِن التداول، وحلّت محلّها بعد ذلك تعاليم الغزّالي التي كانت تُعَدّ تأييدًا للوحي، ولو أن الغزّالي لم يشجب العقل قطّ، بل اعترف بأن الحقّ يتفق والوحي. وفي العصر الحديث، تحت تأثير الفكر العلماني الغربي، تجدّد الاهتمام بفلسفة ابن رشد واستخدام العقل طريقة للأخذ بالمفاهيم والمؤسسات الغربية على أنها تتفق والتقاليد الإسلامية. وقد ذهب بعض العلماء الغربيين إلى القول إن ابن رشد وغيره مِن الفلاسفة المسلمين قد اهتمّوا بالإسلام اهتمامًا ظاهريًّا فقط عند دفاعهم عن الانسجام بين العقل والوحي، وذلك تحت تأثير السياسة الرسميّة المتشدِّدة التي تؤيد الوحي، بينما كانوا في الحقيقة يُخفون ولاءهم للفلسفة اليونانيّة التي كانت تؤكّد المذهب الطبيعي هربًا مِن الرقابة والإكراه[58]. وفي زماننا الراهن حاول العلماء المسلمون الدفاع عن إخلاص

← من أجلهم. ومن هنا نشأت الضرائب والغرامات. وعلى هذا يكون الناس من فئتين: «فئة تدعى العامّة، وفئة تدعى الأقوياء». **المصدر نفسه**، ص 214.

(58) بخصوص تأكيد المذهب الطبيعي في فلسفة الكندي راجع:
R. Walzer, *Greek to Arabic* (Oxford, 1926), chap. I.
وقد بالغ ليو ستراوس في تأكيد إخلاص الفلاسفة المسلمين للمذهب الطبيعي اليوناني محتجًا بأنهم كانوا يخفون وجهات نظرهم بين السطور بسبب الرقابة والإكراه، ←

الفلاسفة للإسلام ورحبوا بالطريقة التي اتبعوها لإقامة انسجام بين العقل والنقل وعدّوها إسهامًا كبيراً في الفلسفة[59]. ويعُدّ العلماء المعاصرون ابن رشد أجدر مِن الغزّالي بحل المسائل الناشئة عن تأثير الثقافة الغربية في الإسلام، على الرغم مِن أن العلماء المسلمين (أنصار الوحي) مازالوا متمسكين بطرائق الغزّالي[60].

ويبدو أن ابن رشد بقي صامدًا في إخلاصه للإسلام والفلسفة معًا، على الرغم مِن معارضة خصومه مِن المتكلمين. وفي الواقع، ليس في أعماله الباقية جميعًا أي دليل على أنه كان يرتاب أو يشك في صحة المعتقدات الدينية. وكان يرى أنه مِن المسلّم به أن العقل يستطيع الإجابة عن كل التساؤلات المتعلقة بالأمور الدينية. وكان له أتباع بين المفكرين اللاتين في أوروبا في محاولة التوفيق بين العقل والوحي، مع أن المتكلمين المسلمين رفضوا هذه المحاولة. وأُطلق على أتباعه الذين قَبِلوا هذا التوفيق الذي كان يزداد قوة مع الزمن اسم الرُشديين، (*Averroistes*)، إلا أن مفكرين لاتين آخرين عدّوا هذا التوفيق مبدأ غير سليم وأطلقوا عليه مذهب الحقيقة المزدوجة. أما القديس توما الأكويني فيبدو أنه قبِل ضمنًا بمذهب الحقيقة المزدوجة، على الرغم مِن مخالفته بعض أفكار ابن رشد، وذلك بتمييزه بين الحقيقة التي نبلغها بالفلسفة، والحقيقة التي نصل إليها عن طريق الدين. وقال إن على المرء أن يكون فيلسوفًا ليعالج المسائل الفلسفية وعالمًا دينيًا ليتناول المسائل الدينية[61].

← راجعْ :

Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe, III, 1952), chaps. 1-2

(قارن مقالة المؤلف عن هذا الكتاب في مجلة (1953) *The Muslim World*, XLIII. ص 136 - 38. أما رالف لرنر الذي وافق مبدئيًا على وجهة نظر ستراوس عن إخلاص الفلاسفة الأول للفلسفة اليونانية، فقد وقف الموقف ذاته مِن ابن رشد، ولو مع تعديل لا بأس به، مِن دون أن يجادل في إخلاص ابن رشد للإسلام (راجعْ: لرنر، **مرجع مذكور سابقًا** ، ص 15- 17).

(59) دافع محمد عبده، في مناقشته مع فرح أنطون (المتوفى 1922) بخصوص التعارض بين الدين والعلم، عن إخلاص ابن رشد للإسلام في طريقته التي حاول فيها التوفيق بين العقل والوحي (راجعْ: محمد عمارة، محقّق **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده** (بيروت 1972)، ج3 ، ص 496 - 513). راجعْ: أيضًا أبا ريدة، **مرجع مذكور سابقًا**، ج 1، ص 52-58. و م. قاسم، **ابن رشد** (القاهرة، ط 3 ،1969)، ص53-61 و72 - 76.

(60) راجعْ الفصل 9.

(61) للوقوف على مناقشة مذهب الحقيقتين عند ابن رشد وتأثيره في المفكرين ←

والتمييز بين الجوانب الكلاميّة (الدينيّة) والجوانب الفلسفيّة لمسألة ما ليس واضحًا لدى أحد مثل وضوحه في نظرية ابن رشد في العدل. فقد بين بتمييزه بين العدل الإلهي والعدل الإنساني أن العدل الإنساني الذي يصل إليه المرء بالعقل هو عدل غير كامل، في حين أن العدل الإلهي الذي نعرفه عن طريق الوحي هو تعبير عن كمال الله. وهذان المستويان مِن العدل ليسا سوى المظهر المثالي والمظهر العملي لمفهوم العدل: وضع المتكلمون صيغته المثالية، وسعى الفلاسفة إلى العثور على عناصره في خبرات الناس. ذهب الكندي، في نظريته في العدل إلى أن الحقيقة النهائية واحدة، لكن ابن رشد يقول إن العدل الإنساني غير كامل، وعليه فهو بالضرورة مختلف عن العدل الإلهي، والحقيقة النهائية ليست واحدة، ذلك أن معيار العدل في كل مِن المظهرين مستمَدّ مِن مصدر مختلف تمامًا. لكن يمكن التوفيق بين الاثنين كما أثبت ابن رشد، بغض النظر عن إمكان وجود فرق بينهما.

انتقلت فلسفة ابن رشد حول التوفيق بين العقل والوحي إلى أوروبا بوساطة تلامذته اليهود الذين شكلوا حلقة وصل بين المفكرين المسلمين والمسيحيين. وكما ترجم العلماء المسيحيون، الذين كانوا يجيدون اللغة العربية، أعمال الفلاسفة اليونان إلى اللغة العربية في العصر العباسي الأول، نقل علماء اليهود، الذين كانوا يعيشون في أسبانيا في ظل الحكم العربي، إلى اللاتينية أعمال الفلاسفة المسلمين وشروحاتهم على أفلاطون وأرسطو[62]. وربما كان موسى بن ميمون أكثر هؤلاء تأثيرًا في هذه العملية. وقد ولد في أسبانيا سنة 1135/530، ونشأ على الثقافتين اليهودية والإسلامية، وعاش في المغرب فترة قصيرة مِن الزمن قبل أن يستقر نهائيًا في مصر، وتوفي سنة 601/ 1204[63]. ودرس أولاً أعمال الفارابي دراسة موسّعة ومستفيضة،

← الأوروبيين، راجع:

Etienne Gilson, *Reason and Revelation in the Middle* Ages (New York, 1938), chaps. 2 -3;
H. A. Wolfson, "The Twice Revealed Averroes" *Speculum*, XXVI (1961), 373 - 93.

(62) راجع:
DeLacy O'Leary, *Arabic Thought and Its Place in History* (London, 1922), chaps. 10 - 11.

(63) راجع ابن ابي أصيبعة حول حياة ابن ميمون، **مرجع مذكور سابقًا** ، ص 582- 83، وابن القفطي، **مرجع مذكور سابقًا** ، ص 317 - 19 ،

ولم يصبح مِن أتباع ابن رشد وشارحيه إلا بعد انتقاله إلى مصر. كان فيلسوفًا بمعنى الكلمة، وكتب رسالة في القانون اليهودي تحت عنوان **دلالة الحائرين**، قدّم فيها فلسفته في القانون المبنية على التوفيق بين العقل والوحي. وقد وصف الشريعة الإلهية بالنظام العقلاني وبالتالي بالقانون الكامل، أما القوانين الأخرى فهي كلها نتاج الخبرة الإنسانية ولذلك فهي غير كاملة . تناول ابن ميمون قبل ابن رشد العدل بمستويين، المستوى العقلي والمستوى الإلهي. الأول نتيجة العقل الإنساني فهو غير كامل، في حين أن الثاني تجسيد للكمال، ولا يتحقق العدل الإلهي على الأرض إلا باحترام الإنسان الشريعة وطاعتها. فالإنسان يحقق كمال نفسه وبالتالي سعادته وعدله مِن خلال طاعة الشريعة[64].

وقد لا تقل عن ذلك أهمية شروحات ابن ميمون للفلاسفة المسلمين (ولا سيما شرحه فلسفة ابن رشد)، ونقل مؤلفاتهم إلى أوروبا، مما أدى إلى تأسيس المدرسة الرشديّة التي كان موضوعها المركزي التوفيق بين العقل والوحي (الحكمة والشريعة)، وتناولت العدل كمفهوم أخلاقي بالدرجة الأولى. لكن المفكرين المسلمين، على الرغم مِن شهرة ابن رشد بين المفكرين الأوروبيين، نبذوا فلسفته وأهملوا مفاهيمه، سواء عن العدل أم غيره، حتى العصر الحديث ، وكاد مفهومه عن العدل يُهمَل تمامًا تقريبًا مع مفاهيمه الأخرى قبل أن تصبح مفاهيمه العقلانية مناسبة للمجتمع الإسلامي المعاصر تحت تأثير تيارات الفكر الحديثة[65].

وموضوع العدل الأخلاقي هو أقرب ما يكون إلى موضوع العدل الفلسفي. والموضوعان متطابقان في الحقيقة، لأن بعض مَن كتبوا في العدل الأخلاقي كانوا فلاسفة بكل معنى الكلمة.

* * *

(64) ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ترجمه إلى الإنجليزية:

R. Lerner and M. Mahdi, *Medieval Political Philosophy* (New York, 1963), pp. 91 - 225
Ralph Lerner, "Moses Maimonides", in Strauss and Cropsey (eds), op. cit, pp. 81 - 99; Lenn E. Goodman, "Maimonides' Philosophy of Law", *Jewish Law Annual*, I, 72 - 107.

(65) راجعْ الفصل التاسع.

الفصل الخامس

العدل الأخلاقي

«الهدف الأسمى الذي من أجله خلقنا وإليه نساق ليس تحقيق الملذّات الجسديّة ، بل اكتساب المعرفة وممارسة العدل: فهذان المسلكان هما سبيلنا الوحيد للخلاص من هذا العالم إلى عالم ليس فيه فناء ولا ألم.»

(أبو بكر الرازي)

العدل الأخلاقي هو العدل وفق أسمى الفضائل التي تقيم معياراً للسلوك الإنساني. إذا كان العدل الشرّعي يوجب على الإنسان الالتزام بحد أدنى مِن الفرائض، فإن العدل الأخلاقي يحض المرء على الامتثال لأسمى معيار ممكن للخير. والعدل أعظم الفضائل، كما يقول أرسطو، ويتضمن جميع الفضائل[1]. يعُدّ المسلمون القرآن مصدر أسمى الفضائل، لكن الكتّاب المسلمين لم يستمدّوا معيارهم الأخلاقي مِن المصادر الأخلاقية الإسلامية وحسب، بل مِن مصادر أخلاقية أجنبية

---

(1) أرسطو، **الأخلاق النيقوماخية**، (1129 b13).

(يونانية وفارسية وغيرها) أيضًا، وسعَوا بوعي عند صوغ نظرياتهم في العدل الأخلاقي إلى التوفيق بين الأفكار والقيم الإسلامية وغير الإسلامية. وجاء الخوض في العدل الأخلاقي على المستويين الإلهي والإنساني، على غرار العدل الفلسفي، وحاول معظم الكتاب (المفكرين) الربط بين المستويَين، على الرغم مِن أن بعضهم بحث في كل مِن المستويَين على حدة مِن دون السعي إلى ربط أحدهما بالآخر.

العدل الأخلاقي ومذهبا الجبر والاختيار

لابد للباحث في العدل الأخلاقي، لتحديد ما يجب أن يكون عليه العدل، أن يقرِّر مسبقًا أن الإنسان مفطور على مَـلَـكة إرادية تحدِّد سلوكه إزاء الآخرين. إلا أن مذهب الاختيار لم يكن في أي حال مِن الأحوال مقبولاً مِن جميع المؤمنين، وذلك أنه ليس مِن الواضح ما إذا كانت المصادر الشرّعية تؤيد مذهب الجبر أم مذهب الاختيار. وهذا الغموض الذي لا يحيط بمسألة العدل وحسب، بل بقضايا أخرى أيضًا، كان السبب في نشوء المدرستين الجبرية والقدَرية المتعارضتين.

قد يكون الخوارج أول المفكرين المسلمين الذين باشروا الجدل في موضوع العدل. ولم يناقشوا مظهره السياسي وحسب، بل مضامينه الأخلاقية أيضًا. لكنهم برغم دفاعهم عن مذهب الاختيار وقولهم إن الإنسان مسؤول عن أفعاله على الصعيد السياسي، لم يتفقوا كلهم على أن الإنسان حرّ تمامًا في تحديد أفعاله على الصعيد الأخلاقي. ذلك أن التدابير الأخلاقية متصلة اتصالاً وثيقًا بالواجبات الدينيّة، وعليه لابد مِن تحديدها في إطار الشرّيعة.

ظهرت الخلافات في قضية العلاقة بين الفرائض الدينيّة والواجبات الأخلاقية عندما وقعت الخصومة بين شُعَيب وميمون، وقد كان لميمون على شُعَيب مال، فتقاضاه ميمون فأجاب: «أعطيكه إن شاء الله». قال ميمون: «قد شاء الله أن تعطينيه الساعة». قال شُعَيب: «لو شاء الله لم أقدر إلا أن أعطيكه». فأجاب ميمون: «فإن الله قد شاء ما أمر، وما لم يأمر لم يشأ، وما لم يشأ لم يأمر». وإذ عجز الاثنان عن حسم الخلاف بينهما اتفقا على الاحتكام إلى الزعيم الخارجي عبد الكريم بن

عَجَرَّد، وقد كان آنذاك في السجن إبان ولاية خالد بن عبد الله في العراق (105/ 724- 120/ 735)، فأجاب قائلاً:

«إنّا نقول ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، ولا نُـلحق بالله سوءًا»[2].

أثار رأي عبد الكريم، الذي بلغهما بُعيد وفاته في السجن، خلافًا حول تفسير نص الإجابة. فقد أعلن ميمون، مستشهداً بالنص «لا نُـلحق بالله سوءاً»، أن عبد الكريم ينصر رأيه بأن الشرّ لا يضاف إلى الله، في حين أصر شُعَيب أن عبد الكريم يثبت رأيه مستنداً إلى القول: «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن». ويمكن القول إن محور الخلاف كان المسألة الأخلاقية التالية: هل يقدر الله على فعل الظلم؟ فذهب شُعَيب إلى أنه يقدِر لأنه تعبير عن مشيئته. واحتج ميمون بأن ذلك محال لأن الظلم شرّ، ومِن المستحيل أن يُنسب الشرّ إلى الله. وقد أفضى الخلاف بين شُعَيب وميمون إلى انشقاق الخوارج إلى مدرستين فكريّتين. أكّد أتباع ميمون، وهم القدَريون ، مبدأ حرية الإرادة الذي يمكّن الإنسان مِن الاختيار بين الخير والشرّ فيكون مسؤولاً عن جميع أفعاله. وذهب أتباع شُعَيب، وهم الجبْريّة، إلى أن أفعال الإنسان التي يقدِّرها الله يجب أن تعدّ صحيحة أو صوابًا لأنها تعبير عن إرادة الله. وبناء على ذلك فإن مسألة الخير والشرّ غير واردة هنا. وقد رأى الجبرية أن عدل الله يجب أن يخضع لإرادته، وأنه يجب تسوية القضايا الأخلاقية وفق الشرّيعة. لكن القدَرية ذهبوا إلى أن العدل متصل اتصالاً وثيقًا بالأخلاق ويحدده العقل «وفق مذهب القدَر- الاختيار» وعليه فإن اللوم يقع على الإنسان عندما يتجاهل معيار العدل الأخلاقي. وكان مِن المسلّم به أن العقل يهدي إلى الخير لا إلى الشرّ.

ومع أن الحسن البصري الذي أشرنا إليه قبلُ يُعَـدُّ مِن القدَريّة، فقد رفض آراء أتباع شُعَيب الذين قالوا إن ميزان العدل الأخلاقي مقَدّر مِن الله، برغم أنه ساوى العدل بالتقوى والاستقامة (الخير الأخلاقي). وقد ميّز الحسن البصري بين العدل الأخلاقي والعدل السياسي، وعَدَّ الإنسانَ مسؤولاً عن الأول لا الثاني. وذهب إلى أن الوحي صريح في مسائل العدل السياسي، لأنه يأمر بعبارات واضحة ﴿أطيعوا الله

(2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، الجزء الأول، ص 165-66. تحقيق هلموت ريتر، المعهد الألماني للاستشراق (بيروت، 1980)، ص 94.

أطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (النساء، 59). ودعا استناداً إلى هذه الآية إلى الطاعة والإخلاص للسلطات، وشجب كل الشغب السياسي الذي كان قادة الفرق المعارضة يثيرونه ضد الحكام السنّة. ولما كان العدل السياسي تعبيرًا عن إرادة الله فإن القرارات النهائية في جميع مسائل العدل السياسي يجب أن تكون مِن صلاحيات الخليفة نفسه، الذي يُفترض فيه أن يكون خليفة الله في الأرض.

أما العدل الأخلاقي فإنه يندرج في مقولة أخرى مختلفة تمامًا. فالله، وفق مذهب الحسن البصري، يأمر البشر جميعًا باتباع معيار أخلاقي للعدل، ولكنه لا يقدّر أفعال الفرد الأخلاقية: فكل إنسان مسؤول عن سيئاته . «الهدى يأتي مِن الله» حسب قول الحسن البصري، «أما الشرّ فمن الإنسان»[3]. ووفقًا لهذا المذهب، كل مِن يدّعي أن أفعاله مقدّرة مِن الله يعَدّ منافقًا، ويجب أن يُلام على ضلاله، ولكن ليس لنا أمر حسابه وعقابه، بل ذلك متروك لله يوم الحساب. وإذا كان الحسن يساوي العدل بالتقوى، فقد ذهب إلى أن مقياس العدل هو مقياس أخلاقي تحدده الأخلاق الدينيّة، فلا حاجة إلى الاستعانة بعقوبات قانونية أو كلاميّة.

أما المتصوفة المسلمون فقد وضعوا ميزاناً للعدل الأخلاقي مختلفًا اختلافًا كليًا. شدّدوا على مجموعة القيم التي يمكن أن تؤدي إلى ظلم الإنسان نفسه، وذلك بسبب عزلتهم الشديدة وإغراقهم في التأمل. وكان أرسطو قد ذهب إلى أن الإنسان لا يمكن أن يظلم نفسه، فما مِن أحد يختار أن يؤذي نفسه، وإذا فعل فإنما يظلم الدولة[4]. لكن المتصوفة تخلّوا عن وعي عن مطالبهم الشخصيّة بسبب إيمانهم بالتواضع والفقر والتخلي التام عن الاختيار؛ وبناء على هذا يمكن أن تعَدّ أفعالهم الإراديّة ضربًا مِن ظلم الذات. ومن الناحية الذاتية يمكن أن يقبل الإنسان الحرمان ويتخلى عن الإرادة الحرة فينال رضًا أو سعادة داخليّة (خيرًا أخلاقيًا)؛ لكن مِن الناحية الموضوعيّة ثمّة ظلم قد يتجاوز حدود الشخص المعني. ويعبَّر عن المفهوم الصوفي للعدل الإلهي بعبارات الحب والجمال، أما مقياس هذا العدل فهو الرحمة والعفو. و هو بعبارة أبي سعيد ابن علي الخَيِّرى (1049/441) إذ يحدِّد ميزان العدل

---

(3) راجعْ الفصل الثاني، القسم المتعلق بالعدل السياسي تقوىً.

(4) راجعْ: *Nichomachean Ethics* (1134 a32 and 1137 b34)

الأخلاقي الصوفي :

«كل من رآني وعمل صالحًا لأسرتي وتلامذتي سيبقى في ظلّ شفاعتي في الآخرة.

«ابتهلت إلى الله ليعفو عن جيراني الذين هم على يميني، وعلى شِمالي، وقدّامي، وخلفي، وقد غفر الله لهم من أجلي.

«لا حاجة لأن أقول كلمة واحدة عن الذين هم من حولي. فلو أن أحدهم امتطى حمارًا ومرّ من طرف هذا الطريق، أو مرّ ببيتي أو سوف يمرّ به، أو لو أن ضوء هذه الشمعة سقط عليه فإن أقل ما سيفعله الله به هو أن الله سوف يشمله برحمته»(5).

ولما كان معظم الصوفيّة يفضّلون حياة العزلة والهدوء فقد عبّروا عن موقفهم مِن مرتكبي الكبائر بعبارات الرحمة والعفو الخالية مِن الإدانة أو اللوم. ويمكن إطلاق اسم الحب والجمال الإلهيين على فكرتهم عن (العدل الأخلاقي)، الذي يسطع كالشمس على جميع الناس مِن دون تمييز بين مَن يفعل الخير ومَن يفعل الشرّ.

العدل الأخلاقي تعبيرًا عن الفضائل الإلهية

اهتم معظم الكتاب الذين عُنوا بالعدل الأخلاقي بمظاهر العدل العمليّة، وسعَوا إلى وضع ما يمكن تسميته خططًا أخلاقية للسلوك البشري. وذلك بتأليف أدلّة للعامة مِن الناس، ومرايا للملوك والأمراء. وأظهرت قلّة منهم ، مثل مسكويه والرازي، اهتمامًا بالنظرية الأخلاقيّة. فحاولوا وضع معيار للعدل تتجسّد فيه القيم الإسلاميّة. وبيّنوا أن العدل الأخلاقي ليس مجموعة مِن الواجبات الدينيّة والقانونيّة وحسب، بل التزامات أخلاقيّة أيضًا ومنازع نحو الخير أو الشرّ ينبغي للإنسان العمل بمقتضاها إذا أراد أن يتّبع العدل وفق معيار أخلاقي.

عالج الباحثون العدل الأخلاقي، كما فعل الفلاسفة، على مستويَين، إلهي وبشري. وسوف نتناول في هذا القسم مِن الفصل **العدل الأخلاقي تعبيرًا عن**

---

(5) R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, pp. 217-218

الفضائل الإلهية، وفي القسم التالي **العدل الأخلاقي تعبيرًا عن الفضائل البشريّة.** واخترنا لهذا الغرض ثلاثة مفكّرين، مسكويه (1030/421) والغزّالي (1111/505) والطوسي (1174/570)، امتازوا بكونهم كتّابًا بارزين في ميدان النظريّة الأخلاقية، لأن كلا منهم شدّد على مظهر مِن مظاهر العدل مختلف إلى حدّ ما، الأمر الذي يمكننا أن نتخذ مِن أفكارهم الأخلاقية إطارًا نظريًا عامًا للعدل الأخلاقي.

وربما أمكن أن نعُدّ أوّلهم، احمد بن محمد مسكويه، أهم مفكر بحث في النظريّة الأخلاقيّة؛ فقد عالج مظهر العدل الأخلاقي بشكل مباشر أكثر مِن غيره. خصص في كتابه **تهذيب الأخلاق** قسمًا مهمًا للعدل[6]. كما وضع في دراسة أخرى أصغر حجمًا، مخصّصة لنظرية العدل، مجموعةً مِن مسلّمات مجرّدة في طبيعة العدل الأخلاقي ومكوّناته[7]. وفي كلا هذين العملين استند مسكويه إلى النظريّة الأخلاقيّة اليونانيّة، ولاسيما أفلاطون وأرسطو، وإلى بعض الكُتّاب اليونانيين المتأخرين الذين عاشوا في الفترة الأخيرة مِن الإمبراطورية الرومانيّة. وكان أيضًا فيلسوفًا أخلاقيًا عن جدارة، لأنه صقل بعض المفاهيم اليونانيّة وأعاد صياغتها في إطار الأخلاق الإسلاميّة. لكننا لا نبغي تقصي الأصول اليونانيّة لفلسفته، لأن آخرين مِن العلماء قاموا بهذه المَهمّة، بل نريد تركيز مناقشتنا في أفكاره الأخلاقيّة كما يعبّر عنها في مفاهيم العدل الإسلامية[8].

صنّف مسكويه العدل ثلاثة أصناف: **العدل الطبيعي، والعدل العُرفي، والعدل الإلهي**، فأخذ بتصنيف أرسطو، وأضاف من عنده صنفًا آخر سماه «العدل الإرادي»، لكن قال إن هذا الصنف يدخل في الأصناف الثلاثة الأخرى. وكان

(6) أحمد بن محمد مسكويه ، **كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق** (القاهرة (1905/1322)، وترجم قسطنطين زريق هذا الكتاب إلى الإنجليزية (بيروت، 1968).

(7) مسكويه، **رسالة في ماهيّة العدل**، حققها M. S. Khan ونقلها إلى الإنجليزية تحت عنوان

An Unpublished Treatise of Miskawayh on Justice or Risāla fī Māhiyyat -al- 'Adl li Miskawayh (Leiden, 1964).

هذه الرسالة التي كتبها مسكويه للإجابة عن سؤال طرحه عليه أبو حيّان التوحيدي (المتوفى 1023/413) ذات طبيعة عالية التجريد.

(8) للاطلاع على عرض للمصادر اليونانية التي استمدّ منها مسكويه ، راجعْ:

Richard Walzer, *From Greek to Arabic*, (Oxford, 1962), p. 220 ff.

أرسطو قد ميّز بين العدل الطبيعي الذي يوجد في الطبيعة، والعدل العرفي الذي هو ثمرة الأفعال البشريّة. كان يرى أن العدل الخاص بالعلاقة بين الآلهة يدخل في العدل الطبيعي[9]. حاول مسكويه إعادة بناء أصناف أرسطو في إطار إسلامي، رغبة منه في إقامة انسجام بين الفلسفة اليونانية والدين. وعندئذٍ لا يعرّف العدل الإلهي بالعدل الذي يحكم العلاقة الأخلاقيّة بين الآلهة، بل بين الله والإنسان؛ ويعرّف العدل الطبيعي بالعدل الذي يحكم العلاقة بين الأجسام الطبيعية أو الفيزيائية، ويعبَّر عنه بألفاظ مجرّدة أو بأرقام. ويعرّف العدل العُرفي بالعدل الذي يحكم العلاقة الأخلاقيّة بين الناس، ويعبَّر عنه بمفاهيم أرسطو، أو بمفاهيم الأفلاطونيّة الحديثة. أما العدل الإرادي أو الاختياري فلا يدخل في العدل البشري أو العرفي، ولو أنه مِن المفترض أن يدخل في الأصناف الثلاثة كلها، لأنه ليس له علاقة مباشرة بالعدل الإلهي أو الطبيعي.

يقول مسكويه، «أما العدل الإلهي فيوجد في الأشياء الموجودة الأبدية والميتافيزيقيّة. والفرق بين العدل الإلهي والعدل الطبيعي، ولو أن الأخير أبدي، هو أن العدل الإلهي يوجد في شيء ما غير المادة، بينما ليس للعدل الآخر (الطبيعي) وجود إلا في المادّة»[10]. إنه، بعبارة أخرى، علاقة روحيّة بين الإنسان والله تعالى على العلاقة الفيزيائيّة بين الإنسان والطبيعة أو بين الإنسان والإنسان. العدل الإلهي بلغة إسلاميّة هو «أداء الإنسان واجباته الدينيّة والشرعيّة نحو الله»[11]. لكن مسكويه يضيف إلى هذه الأخلاق واجبًا أخلاقيًا: وهو ألا يتقاعس الإنسان عن ردّ أفضال الله عليه. ويمضي مسكويه فيبيّن، «لأن كل مَن يلقى بعض الخير، مهما كان ضئيلاً، ولا يرى ضرورة لردّه بطريقة ما، يُعدُّ ظالمًا. ...لأنه، على الرغم مِن أن الله أسمى مِن أن يحتاج إلى عوننا وجهودنا، مِن السخف المهين والظلم الشنيع ألا نحرص على أداء أي واجب لله، وألا نقدِّم له، لقاء خيراته وأفضاله، ما مِن شأنه أن يبعد عنا تهمة الظلم والعجز عن أداء ما يقتضيه العدل.»[12]

لكن ما واجبات الإنسان نحو ربّه؟ - قَبِل مسكويه أفكار أرسطو في الواجبات

(9) *Nichomachean Ethics* [1134 b18]
(10) مسكويه، **رسالة في ماهيّة العدل**، ص 20.
(11) مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، ص 39.
(12) **المصدر نفسه**، ص 39-40.

الإلهية كما وصلت إليه من ترجمة **الأخلاق النيقوماخيّة**، وعبّر عنها بقيم أخلاقيّة ودينيّة إسلاميّة؛ وأشار إلى أن الناس يختلفون حول واجبات الإنسان نحو ربّه، فبعض الناس يرى أن الصلاة والصيام وتقديم الأضاحي واجبات ضروريّة بصورة مطلقة، بينما يكتفي آخرون بالتسليم بوجود الله ورحمته، وبترديد اسمه. وهناك آخرون يطمعون برضاه بالأفعال المستحسنة؛ وآخرون (كالمتصوفة) يعتقدون أن واجبات الإنسان لا تؤدّى إلا بالاندماج الصوفي بالله. وهناك، إضافة إلى هؤلاء، مَن كانوا يعتقدون أن واجبات الإنسان لا تؤدّى بطريقة واحدة، وأن باستطاعة كل إنسان في الحقيقة أن يختار طريقته الخاصّة بحسب طبيعته ومنزلته. ويضيف مسكويه ، إن الفلاسفة ورجال العلم يرون أن الله يمكن أن يُعبد بإحدى الطرائق الثلاث التالية:

> **تتألف عبادة الله من ثلاثة أشياء: الإيمان الصادق، والقول الصادق، والعمل الصالح. وينقسم العمل قسمين: العمل الجسدي كالصيام والصلوات، والعمل غير الجسدي كالمعاملات والجهاد. ثم إن المعاملات تنقسم إلى مبادلات، وزواج، وأساليب للعون المتبادل.**[13]

وأخيرًا، عندما صنّف مسكويه الواجبات الأخلاقيّة لم يغفل عن أن بعض الناس قد يظهرون بمظهر العادلين بينما هم، في حقيقة الأمر، غير عادلين. ولهذا اقترح أن يُفحص الأداء الداخلي للواجبات إضافة إلى أدائها الخارجي. وقال إنه لكي يكون الإنسان عادلاً حقًّا يجب أن يحقّق جميع أهداف العدل ، ويعمل بمقتضاها كما يعمل بمقتضى غيرها مِن الأهداف. ذلك أنه قد يدّعي، كما يفعل المنافقون غالبًا، أنه يفعل مثلما يفعل العادلون، لكنه في حقيقة الأمر، ليس عادلاً إطلاقًا. وقال مسكويه: «إن العادل حقًّا هو الذي يقيم انسجامًا بين ملكاته ونشاطاته وأحواله، فلا يتجاوز أحدها الآخر.... متوخّيًا مِن كل هذا فضيلة العدل ذاته، لا راغبًا في أيّ شيء آخر. ولا يستطيع المرء تحقيق هذا إلا إذا كان في روحه نزوع أخلاقيّ معيّن تفيض منه كل أفعاله وتجري وفقه»[14]. وكما قال أرسطو، «ليس العدل قطعة مِن الفضيلة، بل هو

(13) **المصدر ذاته**، ص 40.
(14) **المصدر ذاته**، ص 100.

الفضيلة كلها. والجَور ، وهو نقيض العدل ، ليس قطعة مِن الرذيلة، بل هو الرذيلة بكاملها»[15]. والعدل بهذه الصفة، أي الفضيلة بتمامها، هو العدل الأخلاقيّ الذي رأى مسكويه أنه ينسجم تمامًا مع التعاليم الإسلاميّة. ذلك أن المبادئ الأخلاقيّة الكامنة في الشرّيعة والسنّة هي أهداف الدين الإسلامي النهائيّة.

وعلى غرار مسكويه لم يعتمد أبو حامد الغزّالي الفلسفة الأخلاقية اليونانية وحسب، بل أفاد أيضًا مِن كتابات الفلاسفة المسلمين الذين حاولوا التوفيق بين الأخلاق اليونانيّة والتراث الإسلاميّ. فعالج في رائعة أعماله، **إحياء علوم الدين**،[16] جوانب العدل الأخلاقي العمليّة، ووضع نظامًا أخلاقيًا مفصّلاً القصد منه إرشاد الإنسان في سلوكه[17]. وفي محاولة لتحديد صراط العدل القويم راجع الغزّالي أوّلاً أفكار الفلاسفة والمتكلمين في العدل، فوجدها غير وافية بالغرض. فقضى فترة قصيرة مِن الزمن في بغداد، حيث كان مدرّسًا ذائع الصيت في المدرسة النظاميّة التي كانت حديثة العهد، ثم رحل إلى دمشق (483/1091)، ومنها إلى القدس فمكة حيث عاش معتكفًا زاهدًا عيشة المتصوفة. وكانت رحلته هذه كما يصفها هو (بحثًا عن الحق[18]. وعاد بعد رحلته إلى طوس، مسقط رأسه (ولد في 450/1059)، وعاش عيشة تقوى وورع. وبعد هذه الخبرات المتنوعة كتب الغزّالي أعماله الأساسيّة التي جمع فيها مناهج العقل والوحي والتصوّف. ودمج في هذا المزيج الأفكار اليونانيّة والفارسيّة والأجنبيّة الأخرى، وحاول فيها المحافظة على توازن في مفهومه للعدل أطلق عليه «الوسط»[19]. وقد تأثّر في منهجه هذا بأستاذه أبي المعالي الجُوَيني (المتوفى 478/1085) الذي كان يدرّس في طوس[20].

---

(15) أرسطو، **الأخلاق إلى نيقوماخوس**، [b13 1129؛ a6 1130]

(16) الغزّالي، **إحياء علوم الدين** (القاهرة، ، بولاق، 1289/1872) أربعة مجلّدات.

(17) ربما كان كتاب الغزّالي، **الأدب في الأدب**، (على هامش كتاب مسكويه **تهذيب الأخلاق** [طبعة القاهرة، 1322])، هو أحسن الكتب التي تلخّص هذا النظام الأخلاقي.

(18) للاطلاع على خبرات الغزّالي هذه راجعْ: سيرته في كتابه **المنقذ مِن الضلال**.

(19) واستعمل أيضًا مصطلح "الميزان".

(20) راجع عن حياة الجويني، تاج الدين السبكي، **طبقات الشافعيّة الكبرى**، (القاهرة، 1323/1905)، ج 3 ، ص 249–285؛ و ف. هـ . محمود، **الجويني: إمام الحرمين** (القاهرة، 1964). وعن سيرة الغزّالي ، السبكي، **المصدر السابق**، ج 4، ص 101 –145.

كان الغزّالي كاتبًا غزير الإنتاج، عالج في مؤلفاته كل ما يمكن تصوره تقريبًا مِن قضايا علم الكلام، والفلسفة، والتصوّف. وكان مِن الطبيعي ألا تغيب عن عقله الطّلِعَة مسألة مناقشة موضوع العدل، لكنه لم يضع نظريّة جديدة في العدل، ولم يشغل العدل، كمفهوم، حيّزًا مهمًا في مؤلفاته. كان شديد الاهتمام بالأخلاق، فتناول العدل مِن وجهة نظر أخلاقيّة بالدرجة الأولى، ودرسه على مستويَين، إلهي وبشري مثلما فعل المعتزلة والفلاسفة. ذهب إلى أن المرء يهتدي في سلوكه بالعدل الإلهي، وهو تعبير عن إرادة الله، وبالعدل العقلي، وهو تعبير عن إرادة الإنسان الحرّة التي منحه الله إياها[21]. فالشرّيعة التي هي تجسيد الوحي تحكم أفعال الإنسان الخارجيّة، والعقل يحكم أفعاله مِن الداخل، وكلاهما يهدي الإنسان في سعيه إلى الخير والعدل. وبينما تحدِّد الشرّيعة المؤلّفة مِن أوامر الله ونواهيه ما هو خير وعدل، يبينّ العقل لماذا يكون بعض القرارات عادلاً، ولماذا يكون بعضها ظالمًا، لأن الشرّيعة تبين نوع الواجبات، فبعضها يكون ملزمًا شرعًا، والبعض الآخر يكون مندوبًا أي مستحسنًا (ملزِماً أخلاقيًا)[22].

يمكن أن يبدو مفهوم العدل لدى الغزّالي مزيجًا مِن أفكار الوحي والعقل، لأنه لم يهتم إلا بالجانب الأخلاقي فيما يظهر[23]. ويتألّف مفهومه مِن الاعتدال والوسَط اللذين أخذ يضعهما في بغداد قبل أن يتحوّل إلى التصوّف. وصف في كتابه **مشكاة الأنوار** دَور الإيحاء، وهو منهج صوفيّ، في تقرير العدل. وأعاد تعريف العدل بأنه نور (وكان يُعدّ مِن قبلُ قدرة زرعها الله في الإنسان). والنور كلمة تتردّد في القرآن كمرادف للحكمة الإلهيّة. والنور مِن وحي الله يهدي به المرء إلى صراط الحق والعدل. والعدل كما يفهمه الباقلاني والماتُريدي تعبير عن إرادة الله ويتجسّد في الشرّيعة، ويهدي الإنسان إلى التمييز بين العادل والظالم أخلاقيًا في كل الأمور التي لم يُنصّ في الشرّيعة أنها عادلة أو ظالمة. أما بحسب مذهب النور لدى الغزّالي فإن العقل هو القناة التي بفضلها يوحي الله بحكمته. وهذه الحكمة كامنة في الفضائل، وتظهر في سعي الإنسان إلى فعل الخير. وبهذه الصورة يكون العدل

---

(21) راجع الغزّالي، **الاقتصاد في الاعتقاد** (القاهرة، د.ت.)، ص 43 –44.
(22) الغزّالي، **المستصفى مِن علم الأصول** (القاهرة، 1937)، ج 1 ، ص 1–2، و7–35.
(23) للاطلاع على عرض الغزّالي لهذا المظهر مِن مظاهر العدل، راجعْ ص 144–145 مِن هذا الكتاب.

والأخلاق تعبيرًا عن الفضائل الإنسانيّة. لكن العدل في نهاية المطاف مستمدٌّ مِن العدل الإلهي.[24]

يبدو أن الغزّالي في سنواته الأخيرة أخذ يعُدّ المنهج الصوفي المنهجَ السائد. أما العقل، الأداة التي تعين الإنسان على التمييز بين العدل والظلم، فقد هبط إلى مستوى وسيلة للحدس الإلهي. وبينما يمكن القول إن منهج الحدس (*intuitive method*) قد سما بالإنسان إلى مستوى روحيّ بفضل الاتصال المباشر بالحكمة الإلهية، يمكن القول أيضًا إن هذا يعني في الحقيقة أن الإنسان يعتمد كليًّا على الوحي.

العدل الأخلاقي تعبيراً عن أسمى الفضائل الإنسانية

ليس بين المفكرين المسلمين ممن كتبوا في الأخلاق مفكر **كالرازي**[25] التزم التزامًا عميقًا بالعقل نهجًا وحيداً لتحصيل المعرفة. صحيح أن الفلاسفة المسلمين اعتمدوا أيضًا اعتماداً كبيراً على العقل، إلا أن أكثرهم سعى إلى التوفيق بين العقل والوحي وتناول العدل على مستويين إلهي وبشري (إنساني). أما الرازي فعلى الرغم مِن إيمانه بالله ومذهب «الإله العادل»، ذهب إلى أن بلوغ الفضائل الإلهية لا يكون

(24) الغزّالي، **مشكاة الأنوار**، تحقيق عفيفي (القاهرة، 1383/1964).

(25) ولد أبو بكر محمد بن زكريا الرازي في الريّ (قرب طهران) عام 865/25. بدأ بدراسة الطب بعد بلوغه الثلاثين مِن عمره، وبعد أن قضى سنواته الأولى في الموسيقى، توجه إلى بغداد التي كانت قد أصبحت مركز العلم في ديار الإسلام، حيث درس على أساطين الطب، ثم شرع بمزاولة مهنته الجديدة بكفاءة واضحة، وعاد إلى الري ليتولى إدارة المستشفى العام فترة وجيزة، بعد ذلك عاد إلى بغداد ليشغل منصباً مماثلاً، واستمر في ذلك المنصب حتى اعتزاله وعودته إلى مسقط رأسه حيث قضى بقية أيامه. وقد تابع اهتمامه بالطب والعلوم برغم العمى الذي أصابه في الشطر الأخير مِن حياته. أهدى كتابه الشهير في الطب المعروف **بكتاب المنصوري**، إلى صديقه حاكم الري المنصور، وتوفي عام 313/ 924. راجعْ عن حياته وتفكيره ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج 4 ، ص 244 - 247.

إلا بالعقل، ولم يعترف بالحاجة إلى الوحي. ويبدو في الحقيقة أنه قد وضع كتابًا في النبوة (لا حاجة للقول إنه لم يُكتب له البقاء) صَّرح فيه بأن العقل أرفع رتبة مِن الوحي النبوي[26]. ولهذا السبب شُجبت آراء الرازي الأخلاقية، ولم يحظَ بالتقدير الكبير سوى كتاباته في العلم والطب[27]، وكان الرازي يأمل في الاعتراف به فيلسوفًا. فكتب سيرته الذاتية ووضع رسالة في الفضائل الإنسانية ناقش فيها مفهوم العدل الأخلاقي[28].

يرى الرازي أن اكتساب المعرفة والسعي إلى العدل هما الغايتان القصويان للوجود الإنساني. وجريًا على التفكير الفلسفي اليوناني أكد أن هدف الحياة ليس تحقيق اللذة الجسمية، بل تحصيل المعرفة وتحقيق العدل[29]. «فالطبيعة والهوى»، حسب قول الرازي، (يدعواننا إلى إيثار اللذة الحاضرة، أما العقل فكثيراً ما يدعونا إلى ترك اللذّات الحاضرة لأمور يؤثرها عليها». لأن الله «يحب منا العلم والعدل»، ويكره لنا الجَور ولا يريد إيلامنا، وهو «يعاقب المؤلم منا و مَن يستحق الإيلام بقدر استحقاقه». ثم «إن لذّات الدنيا وآلامها منقطعة»، في حين أن «لذات العالم الذي لا موت فيه دائمة غير منقطعة ولا متناهية. فالمغبون مَن اشترى لذّة بائدة منقطعة متناهية بدائمة باقية غير منقطعة ولا متناهية. فإذا كان الأمر كذلك، تبعه ووجب منه ألا نطلب متعة حسيّة لأن ارتكاب أو بلوغ هذه المتعة يمنعنا حتمًا مِن التحرر داخل عالَم الروح، كما يفرض علينا في هذا العالم ألمًا ومعاناة تفوق في كميتها ونوعيتها تلك المتعة الحسية التي آثرناها»[30]، و مِن الواضح هنا أن الرازي يسلِّم بأن

(26) راجعْ مادة (الرازي) في **دائرة المعارف الإسلاميّة**، الطبعة الأولى، ج 3، ص 1136.

(27) امتدحه مايرهوف Meyerhof قائلاً إنه : «أعظم أطباء العالم الإسلامي وأحد أعظم الأطباء على مر العصور.» راجعْ:
Meyerhof, "Science and Medicine", *Legacy of Islam* (London, 1st ed, 1931), p. 323.

(28) الرازي، (**كتاب السيرة الذاتية" في رسائل فلسفية**، تحقيق كراوس (القاهرة، 1939: بيروت، 1973)، ص 99 - 111.

(29) **المصدر ذاته**، ص 101.

(30) **المصدر ذاته**، ص 101–102.

الإنسان يملك إرادة حرة ويهتدي بالعقل، ويؤثر اللذة المرجأة إلى الآخرة على اللذة الآنيّة في الدنيا. «فالفيلسوف» (صاحب العقل)، فيما يقول، «قد يترك في بعض الأحيان كثيرًا مِن هذه المباحات ليمرّن نفسه ويعوّدها، فيكون ذلك عليه في الموضع الواجب أهون وأيسر»[31].

وإذا كان التمتّع باللذة الجسمانيّة مباحًا في الشريعة فإن العقل عند الرازي يحثّ الإنسان على التخلي عن مثل هذه اللذة مِن أجل الحصول على لذّات روحيّة لا تنقطع في الحياة الآخرة. ويعترف الرازي أن الشرّيعة تحض الإنسان على سلوك درب العدل، لكنها لا تزوّده بمعيار يميّز به بين العادل والظالم مِن الأفعال. أما العقل فيمدّ الإنسان بهذا المعيار الذي يمكّنه مِن اختيار السبيل الذي ينبغي أن يسلكه. أضف إلى هذا أن العقل يهدي الإنسان فيدرك أسمى الفضائل التي يؤدي بلوغها إلى تحقيق العدل . لكن قد يسأل سائل: كيف يهدي العقل إلى فهم أسمى الفضائل، وما هذه الفضائل؟

يقول الرازي في كتابه **الطب الروحاني** إنه نظر في سِيَر أفاضل الفلاسفة الذين كان سلوكهم مثالاً لما يجب أن يكون عليه معيار العدل . ويتكوّن هذا المعيار الذي يجسّد أسمى الفضائل مما يلي: (1) **العفّة**، (2) **الرحمة**، (3) **النصح للكل**، (4) **الاجتهاد في نفع الكل**. ويقابل ذلك أولئك الذين يسلكون سبيل الجَور والظلم، وهم الذين يسعَون إلى قلب النظام وإفساد السياسة، وإباحة كل الأفعال المحظورة مِن الهَرْج والعَيْث والفساد[32]. ويذهب الرازي إلى أن بعض الناس تحملهم الشرّائع والنواميس الرديئة على السيرة الجائرة كأتباع بعض الفِرَق ممن يرى غشَّ المخالفين لهم واغتيالَهم[33]. ولن تسيء أفعال هؤلاء إلى مجتمعهم وحسب بل إلى أنفسهم أيضًا. ولا يمكن نزع هذه السيرة الرديئة عن هؤلاء وأشباههم إلا مِن وجوه الكلام في الآراء والمذاهب للعودة بهم إلى نطاق العدل والعقل. وأثر النظريّة الأخلاقيّة

(31) **المصدر ذاته**، 102 .

(32) الرازي ، "كتاب الطب الروحاني" ضمن **رسائل فلسفيّة**، ص 91.

(33) يذكر الرازي أتباع الديصانيّة والمحمرة كمثل على مَن يرى غشَّ المخالفين لهم واغتيالَهم. ويذكر **المنانية** مثلاً على مَن يمتنعون عن سقي مَن لا يرى رأيهم وإطعامه وعن معالجته إن كان مريضًا. راجعْ **المصدر نفسه**، ص 91–92.

الكلاسيكيّة شديد الوضوح في مفهوم العدل الأخلاقي لدى الرازي وحاول عرض مكوّناتها بلغة إسلاميّة مألوفة.

يتطرق الرازي حين يتحدث عن الظلم إلى مشكلة الألم. ونرى أنه، برغم معارضته إنزال الألم مِن حيث المبدأ، يبيح إنزاله في حالتين: عندما يكون عقابًا، أو عندما يكون الغرض منه صرف ألم أكبر، كتناول الدواء المرّ غير المستساغ، وكالألم الذي يرافق العمليّات الجراحيّة. ويبيح أيضًا استخدام البهائم في الأشغال الشاقّة، بشرط عدم معاملتها بقسوة بالغة إلا في حالات الضرورة كحثّ الفرس إذا رُجي به خلاص إنسان، أو عند طلب النجاة مِن العدوّ. «أما الصيد والطرد والإبادة والإهلاك» للحيوان فيرى الرازي أن يكون للحيوان المتوحش غير الأليف «كالأسد والنمر والذئاب وما أشبهها، والتي يُعلم أذاها ولا مطمح في استصلاحها ولا حاجة في استخدامها، مثل الحيّات والعقارب ونحوها». ويجيز الرازي إتلاف هذه الحيوانات مِن جهتين: «إحداهما أنها متى لم تُتلف أتلَفت حيوانات كثيرة...، أما الأخرى فإنه ليس تخلُص النفوس مِن جثة مِن جثث الحيوانات إلا مِن جثة الإنسان فقط. وإذا كان الأمر كذلك كان تخليص أمثال هذه النفوس مِن جثثها شبيهًا بالتفريق والتسهيل إلى الخلاص»[34]. أما الحيوانات الأليفة فيجب أن تعامَل برفق. ولولا أنه لا مطمع في خلاص نفس مِن جثّة غير جثّة الإنسان لما أطلق حكمُ العقل ذبحَها ألبتّـة. لكن الرازي يعترف أن المتفلسفين اختلفوا في هذا الأمر. فرأى بعضهم أن يغتذي الإنسان باللحم، ولم ير بعضهم ذلك. وسقراط ممن لم يُجز ذلك. لكن المفكرين المسلمين الآخرين لم يشاطروا الرازي الرأي بأن للحيوانات أرواحًا لا تتخلص مِن أبدانها إلا بالذبح. وقال معظم المفكرين بأن الحيوانات لا تملك أرواحًا، والبعض منهم كالمعتزلة، الذين اعترفوا بأن ذبحها ظلم، ذهبوا إلى أنها تعوَّض عن ذبحها في الآخرة.

وبينما بحث الرازي العدل الأخلاقي كتعبير فقط عن العقل، وساواه بالحكمة الإلهيّة، تناول مسكويه والغزّالي العدل على مستويين: إلهي وإنساني، وحاولا ربط أحدهما بالآخر. ولما كنا قد تناولنا مِن قبل نظريتي مسكويه والغزالي في العدل الإلهي، فسوف نتناول هنا أفكارهما في العدل الأخلاقي على المستوى الإنساني.

---

(34) الرازي، **كتاب السيرة الفلسفية**، ص 104–105.

يدخل العدل الأخلاقي في صنف العدل العرفي عند مسكويه كتعبير عن الفضائل. والفضائل الإنسانية نوعان: يمكن تسمية النوع الأول **الفضائل الخاصّة**، والنوع الثاني **الفضائل العامّة**. الفضائل العامة هي ما اتفق جميع الناس فيه، كالتعامل بالذهب الذي استعمله الناس مقياسًا لتحديد قيَم العمل والخِدمات(35). والعدل العرفي الاتفاقي الذي هو ثمرة الخبرة الإنسانية إما أن يقوم على الاتفاق أو العرف، أو أن يقرّر بالبحث والحوار المستفيض لا على الأهواء والأحداث العارضة. أما العدل الخاص فهو نوع مِن العدل ينشأ في بلد ما أو مدينة ما (أو حتى بين شخصين اثنين)، ويتكوّن مِن معايير أساسيّة مِن الحقوق المتبادلة تُلزم الأطراف المعنية. ويُدعى هذا النوع مِن العدل **العدل التعاقدي**، بحسب تعبير أرسطو. وهو شكل مِن **العدل الشرّعي** القائم إما على قانون البلد أو على عاداتها(36). وأخيرًا، يأتي **العدل الإرادي**، وهو ثمرة الخبرة الإنسانيّة، (ويمكن أن يكون شكلاً مِن **العدل العرفي**)(37)، وهو تعبير عن الروح والتعاون بوئام بين ملكاتها. ويقوم تعاون الملكات هذا على الجسد، كما يقول مسكويه، ويبقى بنشاطات الروح(38).

كان مسكويه يرى، مثل أرسطو، أن العدل العرفي هو وسط بين طرفين، أحدهما الظلم. ويشرح هذا مؤكِّدًا أن كلّ فضيلة هي شكل مِن التوازن، وأن العدل ليس سوى الاسم الذي يضم جميع الفضائل(39). والفضائل الأربع التي تُعدّ أسمى

---

(35) يسهب مسكويه، كما فعل أرسطو قبله، في الحديث عن استخدام المال. ويبيّن كيف استُخدم الذهب والفضّة مقياسًا لقيمة الأشياء. (راجعْ **رسالة في نهايات العدل**، ص18).

(36) **المصدر نفسه** ، ص 19.

(37) مسكويه، **رسالة**، ص 12.

(38) **المصدر نفسه**، ص 19. في تهذيب الأخلاق يقول مسكويه مقتبسًا مِن أفلاطون : «عندما يكتسب المرء العدل يضيء كلَّ جزء مِن روحه كلَّ جزء آخر، لأن كل فضائل الروح تتم في داخلها. وعندئذٍ تنهض الروح وتؤدي نشاطها الخاص على أفضل وجه ممكن. وهذا هو أقصر سبيل يسلكه الإنسان السعيد نحو ربّه». مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، ص 41.

(39) أرسطو، **الأخلاق**، [1133b33–35]؛ لكن مسكويه نسب هذا المفهوم إلى أفلاطون. راجعْ: **تهذيب الأخلاق**، ص 41.

الفضائل الإنسانيّة هي: **الحكمة، والعفّة، والشجاعة، والعدل.** وتتألف كلّ فضيلة مِن هذه الفضائل مِن مجموعة مِن الميول المتداخلة يكمن أشرفها في العدل[40].

وقد غدت هذه الفضائل الموضوع المألوف للعدل الأخلاقي في الكتابات الإسلامية. أضحت تدريجيًا فضائل إسلاميّة تعبِّر عنها القيم الأخلاقيّة والدينيّة كما يتضح مِن كتابات الرازي ومسكويه، مع أنها أُخذت مِن مصادر يونانية لاسيما مِن مؤلفات أرسطو وأفلاطون . وأسهم كل مِن الغزّالي ونصير الدين الطوسي، اللذين أفادا بشكل خاصّ مِن كتابات مسكويه ، في هذه العمليّة التي تمّ بها تمثُّل القيم الفارسيّة واليونانيّة. فالغزّالي، في بحثه عن **المبادئ الأخلاقيّة** التي ينبغي للإنسان الأخذ بها، يزوِّد المؤمنين بمسوِّغ للأخذ بهذه القيم مِن باب المندوب (المستحسن) مِن الأفعال في الشرّيعة[41]. ويتألف معيار العدل الأخلاقيّ كما وضعه الغزّالي مِن أربع فضائل يمكن إيجازها كما يلي:

1 ــ **الحكمة**، وهي ميزة عقليّة يختار بها الإنسان : يميِّز بين الخير والشرّ، ويمتنع عن الأفعال المتطرّفة التي يمكن أن تصدر تحت تأثير الثورة والغضب. ويحتفظ بالتوازن بين الطيش والخداع. هذا التوازن الذي قال عنه النبيّ: «إنه ضالّة المؤمن». وهو مضمَّن في مبدأ «الوسط». ويُمتدَح بأنه جوهر العدل[42]. وجاء في الوحي: ﴿... ومن يؤتَ الحكمة فقد أوتي خيرًا كثيرًا﴾ (البقرة، 269).

2 ــ **الشجاعة**، وهي ميزة القوة (الغضبيّة) التي يمكن القول إنها ضرب مِن الشجاعة الأخلاقيّة. ليست تهوُّرًا وليست جُبنًا، بل حالةً وسطًا بينهما. وإذا ما اهتدت بالعقل والشرّع، حملت المرء على السلوك الصحيح واتّباع الصراط المستقيم[43]، وتجنُّب الضلال، كما تحمله على الأخذ بالشدّة والحزم أحيانًا، وباللين والرحمة أحيانًا أخرى.

---

(40) كان مسكويه يرى أن العدل الأخلاقي يجب أن يشتمل بالدرجة الأولى على ما يلي: الصداقة، والألفة، وصلة الرحم، والمجازاة، وحسن المعاشرة، والمعاملة، والتودّد، والتقوى. (تضيف بعض مخطوطات تهذيب الأخلاق الأصلية بعض خصال أخرى يعدّها قسطنطين زريق مدسوسة مِن كاتب متأخر. راجعْ: **تهذيب الأخلاق** ، ترجمة زريق، ص 20 ‏-21.

(41) عن معنى الأفعال المندوبة، راجعْ: ص 169.

(42) الغزّالي، **معارج القُدُس**، ص 67-74؛ ميزان العمل، ص 264 وما بعدها.

(43) الصراط المستقيم هو صراط الشرّيعة.

3 ــ **العفّة**، ميزة الاعتدال التي يتبع الإنسان بفضلها سبيلاً وسطًا بين الشرّه المفرط والنفور. ويحاول أن يكون منصفًا مع الآخرين، ومعتدلاً في حياته. إنها، بكلمة أخرى، تعبير عن "الوسط الذهبي."

4 ــ **العدل**، وهو ليس فضيلة واحدة، بل "الفضائل مجتمعة." هو كمال الفضائل الثلاث. يتألّف مِن حالة «الاتزان والاعتدال» في السلوك وفي إدارة الشؤون العامّة والخاصّة. وهو قبل كلّ شيء استعداد للإنصاف، يحث الإنسان على اتّـباع ما يمكن القول إنه صراط العدل(44).

لكن ما صراط العدل؟ - يقول الغزّالي إن صراط العدل هو «الصراط المستقيم» الذي ينال الإنسان بفضله سعادة الدنيا والآخرة(45). إلا أن الغزّالي لا يَعني بالسعادة الخيرات الماديّة، بل الرضا الروحي الذي لا يدرَك إلا باكتساب المعرفة (الإلهية والإنسانية) التي تمكّن الإنسان مِن بلوغ رتبة قريبة مِن الكمال في هذه الدنيا. وهذا استعدادًا لبلوغ رتبة الكمال القصوى في الآخرة(46). هذا الضرب مِن المعرفة يدرَك، عند الغزّالي، إما عن طريق الوحي، أو عن طريق العقل. الأول يهدي إلى تحقيق العدل الإلهي في الآخرة، والثاني يدير أفعال الإنسان في شؤونه العامّة والخاصّة في هذه الدنيا. بيد أن السعادة الحقّة ليست، في رأي الغزّالي ، سعادة دنيويّة. فهذه تسمى سعادة على سبيل المجاز، لأن السعادة الحقيقيّة الخالدة لا يمكن أن تتحقّق إلا في الآخرة.، حيث يجد الإنسان نفسه في حضرة الرحمن وقد استوى على العرش(47).

ونقيض العدل الجَور الذي يمكن القول إنه ضرب مِن الرذيلة(48). إذا كان العدل حالة مِن الاعتدال فلا يمكن أن تقوم حالة مِن هذا القبيل في بيئة الشرّ، وهذا تمامًا

(44) عن تأثير الفلسفة اليونانيّة في فكر الغزّالي الأخلاقي وحديثه عن الفضائل الأربع راجعْ: M. A. Sharif, *Ghazzli's Theory of Virtues*, (Albany, N. Y. 1965), chap. 2 .

(45) الغزّالي، **ميزان العمل**، ص 294.

(46) الغزّالي، **معراج القُدُس**، ص 133؛ ميزان العدل، ص 295.

(47) الغزّالي، **ميزان العمل**، ص 304.

(48) راجعْ: الحاشية رقم 15.

كما لا يمكن أن يقوم اعتدال أو حالة وسَط بين النظام والفوضى. وقد قامت السماء والأرض، كما يقول الغزّالي ، على قاعدتين، العدل والنظام، وقد لا يبقى الإنسان على قيد الحياة مِن دونهما.

نصير الدين الطوسي (المتوفى 1274/672)، هو آخر العلماء الذين واصلوا مسيرة الغزّالي ومسكويه . عاش في فترة عصيبة استولى فيها هولاكو على بغداد عام 1258/656، فزالت دولة العباسيين[49]. وقد وضع نصير الدين رسالة في الأخلاق سماها الأخلاق النصيرية نسبة إليه. قال عنها أحد العلماء إنها، مِن بين ما وصلنا، أفضل ما كُتب في الأخلاق في العصور الوسطى في بلاد فارس، إن لم نقل في كل البلدان الإسلامية[50] وتقوم نظريّته في العدل أساسًا، مثل نظريّة مسكويه، على النظرية اليونانية، مِن دون إضافة تُذكر. ويظهر فيها مفهومه للعدل الأخلاقي منسجمًا مع التعاليم الإسلاميّة.

تقوم نظريّة الطوسي في العدل الأخلاقي على **مفهومين** أساسيين: **المساواة والوحدة**، مع تأكيد أن المفهوم الأخير يملك أعلى رُتب السمو والكمال المتجسد في مفهوم الواحد (إذ كلما اقترب الإنسان مِن **الواحد** كان وجوده أنبل). و يقول الطوسي، «ليس بين الفضائل كلها فضيلة أكمل مِن فضيلة العدل كما هو بيِّنٌ في **صناعة الأخلاق** ، لأن الوسط الحقيقي هو العدل، وكل ما عداه هو حاشية له تتحدّد رتبته بالقياس إلى موقعه مِن العدل». فالوسط هو «التوازن، هو صنو

(49) ولد الطوسي عام 1201/597 في **طوس** (بلدة شمالي شرقي فارس). درس الفلسفة والعلم. وكان غزير الإنتاج. عمل في خدمة حاكم **كوهستان** الإسماعيلي، وأهداه رسالته في الأخلاق قبل أن يفر عام 1247/645 ليلتحق بهولاكو ويعمل مستشارًا له. انصرف في الفترة المتبقية مِن حياته انصرافًا كليًا للعمل العلمي والعمل الإداري. وكان سلوكه في الحياة العامّة غالبًا ما يخرق القواعد التي وردت في مؤلفاته. وقد ليم على هذا. راجعْ: ترجمته في **فوات الوفيات**، للكتبي، تحقيق عبد الحميد، ج 2، ص 306–312. وفي مقدّمة ويكنز لترجمته **كتاب الأخلاق للطوسي**، Nasirean Ethics (لندن، 1964)، ص 9–13. وقد وضع محمد بن أسعد جلال الدين الدوّاني (المتوفى 1501/900) كتاب **الأخلاق النصيرية** في شكل كتاب شعبي عنوانه **الأخلاق الجلاليّة** ، الذي تُرجم إلى الإنكليزية. راجعْ:

W. F. Thompson, *Practical Philosophy of the Mohammadan People* (London, 1839).

(50) مقدمة ويكنز لكتاب **الأخلاق النصيريّة** ، ص 9.

الوحدانيّة الخالي مِن أية نقائص أو مبالغات». ويتابع الطوسي مبيِّناً: «ولولا هذا التوازن لما كانت دائرة الوجود كاملة، لأن توليد الكائنات الثلاثة (مملكة الحيوان ومملكة النبات ومملكة المعادن) القابلة للتوليد مِن العناصر الأربعة يتوقف على الخلطة المناسبة».[51]

ولما كان العدل في الأساس هو فكرة المساواة أو التساوي، ترتّب على هذا أن العادل هو مَن يؤثر «التناسب» و«التكافؤ»، بينما يفضل الظالم عدم التناسب وعدم المساواة ة. ويُتوقَّع مِن الإنسان العادل أيضًا أن يكون عادلاً مع نفسه أوّلاً، ثم مع الآخرين[52]. والحاكم العادل هو الذي يحكم بالعدل، ويقطع دابر الفساد، ويُتوقَّع منه أيضًا ألا يؤثر نفسه دون الآخرين بالمكاسب والخيرات. فإذا خرج على هذه القاعدة صار طاغية (والطغيان نقيض العدل). ذلك أن العدل، كما قال أرسطو ، ليس جزءًا مِن الفضيلة، بل الفضيلة كلها. والظلم ليس جزءًا مِن الرذيلة، بل الرذيلة بتمامها[53]. وفي رأي الطوسي أن مَن يتولى السلطة، يكون موضع احترام كبير إذا كان عادلاً، على الرغم مِن أن العامّة يميلون في العادة إلى احترامه إن كان ثريًّا أو ذا نسب نبيل. وقد أشار أرسطو أيضًا إلى أن الناس في العادة يحترمون بشكل عام صاحب السلطة بحسب حظه مِن النبل والمحتد والثراء. أما أهل الفكر فيدركون أن الحكمة والعدل هما وحدهما الصفتان الضروريتان للحكومة الصالحة[54]. يبدأ الطوسي بحثه في مظاهر العدل الأخلاقي المختلفة بتعداد ما يدين به الإنسان لله الذي هو مصدر كل الخير المفضي إلى العدل. لكن لما كان بحثه في هذا المظهر مِن مظاهر العدل يعتمد الخط الفكري ذاته الذي سار عليه مسكويه الذي اعتمد على مصادر الأفلاطونيّة الحديثة، فقد لايكون مِن الضروري هنا إيجاز موقفه الذي هو في أساسه موقف مسكويه ذاته[55].

بعد الكلام على واجبات الإنسان نحو الله، يبحث الطوسي في مظاهر العدل الأخرى في سلوك الإنسان نحو غيره مِن الناس، كالعلاقة بين العدل والكرم

---

(51) راجعْ: الطوسي، **الأخلاق النصيريّة** ، ص 95.
(52) يقول أرسطو : «ليس أفضل الناس مَن يصرف فضائله نحو نفسه، بل مَن يوجهها نحو غيره((الأخلاق النيقوماخية ، 1130a6.»
(53) الطوسي، الأخلاق النصيريّة ، ص 98–99.
(54) **المصدر نفسه**، ص 99.
(55) **المصدر نفسه** ، ص 100–105.

والأفضال والمودّة وغيرها. فقال: «إن العدل يتجلى في اكتساب الثروة وهو أقرب إلى التأثير. أما الكرم فيتجلى في إنفاق الثروة وهو أقرب إلى الفعل». ويتابع الطوسي قائلاً: «إن الناس، لهذا السبب، يحبّون الأريحي أكثر مِن العادل، على الرغم مِن أن نظام الكون يقوم على العدل أكثر منه على الأريحيّة والجَور»[56]. ولما كان الكريم لا يقتني الثروة مِن أجل الثروة ذاتها بل يقتنيها لينفقها، فإنه محبوب لاقتنائه بل لسخائه، على الرغم مِن حذره مِن التبذير والإسراف. وهكذا يرى الطوسي العدل مجسَّدًا في الكرم، «فكل كريم عادل». لكن «ليس كل عادل كريمًا». لكن ثمة صعوبة تستدعي إيضاحًا. يقول الطوسي: «إذا كان العدل أمرًا اختياريًّا، ويُكتسَب مِن أجل نوال الفضيلة واستحقاق الثناء، وجب أن يكون الجَور، نقيضُ العدل، هو أيضًا أمرًا اختياريًّا يُكتسَب مِن أجل الفوز بالرذيلة واستحقاق اللوم، وعليه فوجود الجَور مُحال». يرى الطوسي أن الإنسان في وضع مِن هذا القبيل يؤثر غالبًا الإصغاء إلى إرادته بدل الإصغاء إلى العقل. وإذا أصبح طاغية فإنه يختار الشرّ. لكن الطوسي يقرّ بأن ثمّة جوابًا خيرًا مِن هذا الجواب ينسب إلى المعلم (أبي علي)، وقد يكون (إلى مسكويه). ويورده على النحو التالي:

«بما أن الإنسان متنوع الملكات فإنه يجوز أن تحمله إحداها على القيام بفعل يخالف ما تطلبه ملَكة أخرى؛ وهكذا قد يختار الرجل الغاضب أو المسرف في انقياده للشهوة، أو الذي يميل إلى الشرّ والخصومة تحت تأثير الشرّاب بحرّيّة أفعالاً مِن دون أن يستشير العقل، ثم لا يلبث أن يندم عليها بعد أن كان قد استرسل فيها. وسبب ذلك أنه طالما أن اليد العليا هي للملَكة التي تقتضي الفعل المتنازع فيه فإن الفعل يبدو مشروعًا. وعلاوة على ذلك فإنه نظرًا لأن تلك الملَكة قد اجتهدت في إخضاع العقل واستخدامه، فإنه لا يعود مِن مجال لأن يمارس العقل نقده؛ لكن ما إن تضعف حملتها وتخبو حتى يظهر الرجس والفساد في هذه الأفعال. أما مَن كان مِن الناس يتسم بالفضيلة فإن عقله لا يُقهر أبدًا ويصبح الفعل العادل تعوّديًّا عنده.»[57]

(56) المصدر نفسه ، ص 105.

(57) المصدر نفسه ، ص 105–106.

لكن ماذا عن العلاقة بين التفضُّل والعقل؟ ـ «التفضُّل يستحق الثناء لكن لا علاقة له بالعدل. فالعدل مساواة بينما التفضُّل زيادة». ويترتّب على هذا أن التفضُّل شيء يستحقّ اللوم «طالما أن العدل مساواة ووسَط، فيما التفضُّل عاطل عنهما». على أن الطوسي يعُدّ مثل هذا الاستدلال باطلاً. ويقدِّم جوابًا آخر يصنِّف التفضّل في فئة الأفعال العادلة. فيصف التفضّل بأنه «احتياط في العدل». وبذلك لا يعود نقصًا مِن حيث علاقته بمركزيّة العدل، تمامًا كما أن السخاء وسَط بين الإسراف والزيادة، والعفة وسط بين الشرَه وخمود الشهوة. ويضيف قائلاً:

«لا يمكن تحقيق التفضُّل مِن دون مراعاة مسبقة لشروط العدل تفي أولاً بواجب الاستحقاق، ثم تضيف، مِن باب الاحتياط، زيادة إليه. أما إذا تخلى أحد ما، على سبيل المثال، عن كامل ثروته لإنسان لا يستحقّها تاركًا المستحق في حالة عوز، فإنه ليس متفضِّلاً، وإنما هو متبذِّر، وذلك لأنه قد فرّط بالعدل.»[58]

وهكذا يُعدّ التفضُّل «زيادة في العدل»، والمتفضِّل «شخصًا عادلاً» لا شخصًا يستحقّ اللوم. بل يبدو أن الطوسي يعُدّ التفضُّل أرفع رتبة مِن العدل حين يبلغ العدل غاية ما يمكن أن يبلغه، مِن دون أن يعني ذلك أنه يقع خارج نطاق العدل.

أما الجَور فهو ، كما قيل في أغلب الأحيان، ضدّ العدل. ولمّا كان الطوسي عالمًا ملتزمًا بالعقل فإنه يرى أن الإنسان يميل إلى العدل في أفعاله، لكنه مع ذلك غالبًا ما يجور على سواه مِن البشر. وللمرء أن يتساءل، ما سبب الجَور؟ ـ الجَور عند الطوسي نتيجة الأذى الذي يسببه إنسان لإنسان آخر. وثمّة أربعة أسباب للأذى: 1 ـ **الشهوة**، ونتيجتها الفسق. 2 ـ **الحقد**، ونتيجته الجَور. 3 ـ **الخطأ**، ونتيجته الحزن. 4 ـ **الكَرْب**، ونتيجته الحَيرة والحسرة. وقد تسبِّب الشهوة الجَور مِن دون نيّة الأذى. لكن الحَقود يتسبب بالجَور مِن أجل التلذّذ بإيلام الآخرين.. أما الخطأ فقد يسبب الأذى، لكنه ليس بالضرورة ناشئًا عن الحقد. والكرب سببه خارج عن الشيء الذي لا يكون غرضاً لأي أذى، كما هو الحال عندما يصاب شخص بأذى أو يموت نتيجة اصطدامه بدابّة يقودها شخص يكن للأول مودّة. فمثل هذا الشخص المكروب ربما يستحقّ الشفقة والعون لا اللوم. أما إذا ارتكب

(58) **المصدر نفسه** ، ص 106.

أحدهم الفعل بسبب السكر أو الحنق الشديد فإنه يستحق العقاب لا اللوم فقط[59]. لكن الجَور لا ينشأ عن الأذى فقط، بل قد يكون نتيجة عدم الاتزان والإسراف الناشئين عن أفعال منافية للعقل، كما أشار الطوسي نفسه سابقًا. وذلك حين يشلّ الغضب عمل العقل مما يدفع الإنسان إلى ارتكاب الجَور، وهو فعل يندم عليه فيما بعد. ويرى الطوسي أن الناس ليسوا جميعًا عبيدًا للغضب. فهناك مَن «ينعمون بالفضيلة». وهؤلاء «لا يُغلب عقلهم أبدًا. والفعل العادل يصدر عنهم بصورة تعوّديّة»[60]. ومثل هؤلاء الناس الذين يعتاد عقلهم على محاذرة الشرّاهة والإسراف هم دائمًا عادلون.

العدل الأخلاقي
إضفاء صفة أخلاقية على العدل

يعبّر عن العدل في أغلب الأحيان بقيم معيّنة لتبرير الأفعال الإنسانيّة التي تنسجم في الظاهر مع الأخلاق العرفيّة، لكنها في الواقع ليست بالضرورة تعبيرًا عن أسمى الفضائل. وهذا النوع مِن العدل، إذا توخينا الدقة، ليس عدلاً أخلاقيًا بل «تبريرًا أخلاقيًا» لأغراض خفيّة. ويمكن تسميته أيضًا إضفاء قناع أخلاقي على العدل ، لا عدلاً أخلاقيًا.

يمكن التمييز بين مجموعتين مِن الكتّاب الذين عالجوا هذا الشكل مِن العدل الأخلاقي مِن زوايا مختلفة. أولاً، هناك الكتاب الذين حاولوا تبرير تصرفاتهم الخاصّة على أسس أخلاقية. ثانيًا، مؤلفو النصائح للملوك التي تدعى في الأغلب «مرايا السلاطين». وقد كتب هؤلاء كتبًا مسهبة تتضمن مبررات أخلاقية لتصرفات الحكام وأصحاب المناصب العالية. ويتألف النوع الأول مِن الكتابات مِن أدب أخلاقي يستند إلى خبرات الكاتب الخاصّة فضلاً عن خبرات الآخرين الذين كان المجتمع يراقب أفعالهم وتصرّفاتهم، والذين حاولوا الدفاع عن سلوكهم بوضع معيار للعدل الأخلاقي خاصّ بهم. ويمكن أن نذكر مثلاً على هؤلاء **ابن حزم** الذي كان

(59) **المصدر نفسه** ، ص 99-100.
(60) **المصدر نفسه**، ص 106.

رجلاً واسع الخبرة كسياسيّ وعالم، لأنه وضع دستورًا أخلاقيًا مفصّلاً يجوز أن نعدّه التماسًا للعذر عن خلافه مع الساسة والعلماء الذين أنكروا آراءه وحملوا عليه على أسس سياسيّة وعقائديّة لا على أسس أخلاقية. الفئة الأخرى مِن الكتابات التي تدعى "مرايا الملوك،" تتألف بشكل رئيس مِن حِكم الحكماء الأقدمين وأقوالهم التي جمعها الكتاب المسلمون لتكون مرشدًا لحكامهم في أسلوب حكمهم. وقد أوجز الكتاب المسلمون في هذه الكتابات الحكمة القديمة وسيَر الحكام الأقدمين لتزويد حكامهم بمخطط أخلاقي يسيرون عليه. والكتابات في هذا الموضوع زاخرة مِن حيث الكمّـيّة، لكنها متفاوتة مِن حيث النوع تفاوتاً كبيرًا: مِن الأدلة الأخلاقيّة إلى المباحث المتعمّقة، مرورًا بالمؤلّفات الأدبيّة التي تحكي قصصًا رمزيّة تحذّر الملوك وأولي الأمر مِن الأفعال الطائشة والجائرة غير المبرّرة. ويصعب جدًّا تقديم موجز بالمؤلّفات التي وُضعت في حقل بهذا القدر مِن الاتساع. لكن ربما أمكن إلقاء ضوء على المسألة مِن خلال مثلين أو ثلاثة.

قد يكون ابن حزم في زمانه مثلاً لما يتصل بتبرير الذات الأخلاقي. ولد ابن حزم عام 944/384 وتأثّر جزئيًا بمحيط منزل أبيه. لكنه تأثر بشكل رئيس بتقلّب الأحوال عقب سقوط الدولة الأمويّة التي عمل هو وأبوه في ظلها.. وعانى مِن أزمة أخلاقية بعد سجنه ونفيه. وفقد معظم أملاكه حين صادرتها الدولة. فوجد حين انصرف عن السياسة عزاء في العلم والدرس. لكنه لم يظفر حتى في عزلته براحة البال. فقد حمل معظمُ علماء زمانه على مؤلّفاته الأدبيّة على الرغم مِن إسهاماته المهمة في الفقه والكلام والأدب. وذلك بالدرجة الأولى لأنه كان يحوّل ولاءه مِن مدرسة فقهية إلى مدرسة أخرى: فقد تحوّل أوّلاً مِن المذهب المالكي إلى المذهب الشافعي، ثم مِن المذهب الشافعي إلى المذهب الظاهري. وهاجمه معظم فقهاء المذهب المالكي لأن هذا المذهب كان هو المذهب السائد في أسبانيا آنذاك. فأثبت في نزاعه مع خصومه أنه كان مناظرًا قديرًا، ودافع عن نفسه بلسان سليط وحجج دامغة. لكن، بصرف النظر عن هذا، اعترف كلٌّ مِن خصومه والمعجبين به بأنه كان عالمًا كبيرًا، ولم يشكّوا البتة في التزامه بالعلم. وأصبح في نظر المعجبين به مؤسس المذهب الظاهري في الفقه[61].

(61) راجعْ عن حياة ابن حزم سيرته الذاتية، **طوق الحمامة**؛ وابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج 3، ص 13–17؛ وأبا زهرة، **ابن حزم** (القاهرة، 1954).

توفي ابن حزم عام 1064/456 بعد أن أمضى معظم سنواته الأخيرة في التأمل والكتابة، وحاول فهم الطبع البشري وما ينطوي عليه مِن معايير تحكم السلوك. ووضع مكتشفاته، التي تقوم مِن ناحية على خبراته الشخصيّة، ومِن ناحية أخرى على الكتابات الأخلاقية للفلاسفة المسلمين، في كتاب في الأخلاق وصف فيه بألفاظ جامعة أنماط السلوك البشري. ووضع دستورًا أخلاقيًا توخى منه أن يصلح المعيار الأخلاقي في زمنه الذي وجده غير خليق بالكرامة البشرية[62]. والفكرة المركزيّة في دستوره الأخلاقي هي وجود صنفين مِن الناس: الشخص الذي يطلب اللذة ـ شرب الكحول وممارسة الجنس والمكاسب الماديّة وأشياء أخرى ـ والشخص الذي ينشد الحكمة والمعرفة والتقى. والملذّات التي ينشُدها الصنف الثاني مِن البشر أشرف مِن تلك التي يطلبها الصنف الأول كما بيّن العلماء والحكماء والأتقياء الذين كانوا يهجرون على الدوام الملذّات الدنيويّة تقديرًا منهم لأسمى الفضائل. ولا حاجة بنا للقول إن المرء قد يتفق مع ابن حزم في أنه ما مِن شخص يستطيع أن يعلم أي الصنفين مِن اللذة أفضل خير مِن الشخص الذي خبر الصنفين معًا. واستنادًا إلى الخبرة الشخصيّة لا يتردّد ابن حزم في القول إنه ينتمي إلى الصنف الثاني[63].

بعد الفحص الدقيق لهذين الصنفين مِن البشر يتحوّل ابن حزم إلى البحث عن السبب الكافي الذي يحمل الناس على الاختيار بين اللذة والمعرفة. ويقول إنه وجد الجواب في سبب واحد: طرد الهمّ، لكنه يستعمل هذا اللفظ لا بمعنى القلق والضيق، بل بمعنى الهمّ البشري الواسع الذي يشمل الغمّ والحزن فضلاً عن القلق حول سائر الأمور الماديّة وغير الماديّة التي يطلب الناس في الغالب إزاحتها عن كاهلهم. وقد اكتشف مِن خبرته الشخصيّة أنه ما مِن أحد يقوى على أن ينوء بعبء الهمّ طويلاً. فالناس كلهم، المؤمن منهم والكافر، يجتهدون في طرد همومهم على الرغم مِن أن الطريقة التي يتبعونها تختلف مِن شخص إلى آخر. أما بالنسبة لابن حزم نفسه، فقد وجد أن ما مِن شيء أنفس مِن التوجه إلى الله والعمل للآخرة.

(62) عنوان كتابه في الأخلاق **كتاب الأخلاق والسِّيَر**، طبعة ندى توميش مع ترجمة فرنسيّة (بيروت، 1961)؛ راجعْ له أيضًا **رسالة في مداواة النفس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل**، في رسائل ابن حزم ، تحقيق إحسان عبّاس (القاهرة، ب. ت.)، ص 115-173.

(63) **المصدر نفسه**، ص 13.

فهذا هو السبيل الأوحد لبلوغ الراحة والسرور، أما ما عدا هذا فباطل كله وغرور[64].

نصح ابن حزم بهجر المبالاة بكلام الناس لأنه كان هدفًا لحملات متصلة مِن جانب العلماء والخصوم السياسيين. وقال: «مَن قدّر أنه يَسلم مِن طعن وعيب فهو مجنون»[65]. ووجد الخلاص مِن الرذيلة والظلم في التمسُّك بالعدل والفضيلة. وقال: «إن كل العلماء خلصوا إلى النتيجة نفسها بوساطة العقل؛ فإذا وجد بعضهم أنه مِن الصعب التسامح مع الطعن، فإنه يجد سكينة النفس في الدين»[66].

يمكن أن نعُدّ فكرة ابن حزم عن العدل تبريرًا لنمط سلوكه، ومسوّغًا أخلاقيًا لإخفاقه في السياسة. بحث عن مهرب في العلم والدرس، لكن عالَم العلم، برغم اعترافه به عالِمًا، لم يكن مستعدًّا لتقبُّل معتقداته أو طريقته في الدفاع عنها. وقد شعر ابن حزم شعورًا حادًّا بأن المجتمع الذي تجاهله كان مجتمعًا ظالمًا. فردّ على هذا بوضع دستور أخلاقي يبرِّر سلوكه و«يداوي»، على حدّ تعبيره، رذائل عصره».

ولما كان ابن حزم مؤسس مدرسة جديدة في الفقه فقد أخفقت جهوده لأن المبادئ «الظاهريّة» المتقشّفة لم تكن وافية بحاجات المؤمنين، وما لبثت أن تلاشت في الأندلس. غير أن كتاباته في الأخلاق والفقه قد أثارت اهتمامًا أكبر وظلّت تمارس تأثيرًا في علماء الأجيال التالية.

الصنف الثاني مِن الكتابات في العدل الأخلاقي هو ما يدعى "مرايا الملوك". وهذه المرايا لا تعالج الجانب النظري مِن العدل لأنها تتألف أساسًا مِن قواعد عامّة وإرشادات أو أدلّة ترمي إلى تعزيز موقع الأسرة الحاكمة وتوكيد حقها في الولاء والشرّعيّة. ويمكن إحالة القارئ (الإنكليزي) إلى عدد مِن هذه المؤلفات مادام بالإمكان العثور عليها مترجمة إلى الإنكليزية[67]. وقد اخترنا كاتبين فقط يمثّل كلّ منهما مظهرًا للعدل الأخلاقي مِن منظور مختلف. وهما أبو القاسم الحسين المغربي (المتوفى 1026/418)، الوزير ومستشار البلاط. وأبو الحسن الماوردي (المتوفى 1058/450) القاضي ومستشار الخليفة ومبعوثه.

---

(64) **المصدر نفسه**، ص 14–15.

(65) **المصدر نفسه**، ص 17.

(66) **المصدر نفسه** ، ص 77–79.

(67) راجع نظام الملك، **سياسة 1** ، أو **سير الملوك**.

كان المغربي ابنًا لوزير، وتولى منصب والده نفسه وأصبح مستشارًا للملوك(68). واعتمد في تأليف "مرآته" على خبراته الشخصيّة في الحياة العامّة فضلاً عن خبرات أهل الخاصّة والوزراء(69). ويتألف كتابه مِن ثلاثة أبواب: تناول في الباب الأول حياة السلطان الخاصّة، وخصّص الثاني لسياسة السلطان الخاصّة، وعالج في الباب الثالث موقف السلطان مِن العامّة. يقترح المغربي لكل مظهر مِن سيرة السلطان جملة مختلفة مِن القواعد والإرشادات العامّة. في الباب الأول يشير على السلطان أن يصلح بدنه لأن مَن «اتصل نعيمه، ورقّ أديمه بان أثر المشقّة فيه، وظهر الخَور والعجز منه». لذلك ينصح السلطان بتجويد صنعة الطعام، وباستعمال الرياضة اللائقة بجسمه. ومن الحكمة في الشرّاب ألا يبلغ الحاكم منه مبلغًا يزيل العقل مما يبقي سلطانه مهملاً. وإذا كان لا بدّ له مِن الشرّب فمن الحكمة فيه إخلاء المجلس له، إلا مِن أخص ندمائه، فلا ينال ذلك مِن هيبته. وفضلاً عن ذلك ينبغي ألا يسرف الحاكم في أي نوع مِن اللذّات على نحو يصرفه عن عمله، على الرغم مِن أن بعض اللهو الذي لا يؤثّر سلبًا في عمله ضروري جدًّا.

ويجب، حسب قول المغربي ، ألا يغفل الحاكم أبدًا عما يجري حوله وفي داخل مملكته. ورأس السياسة إنجاز الوعد والوعيد، ومجازاة المحسن والمسيء. ويتابع المغربي قائلاً: وليجتهد في أن يجعل طاعة العامّة والخاصّة له طاعة مَحبّة لا طاعة رهبة. وأول سياسة الملك لنفسه استعمال تقوى الله، وألا يخلي وقته مِن ذخيرة يدخرها بينه وبين ربّه. ثم الإكثار مِن تذكُّر «نعمة» الله عليه في أنه رفعه وخفضهم، وملّكه تدبيرهم وفضّله عليهم. فليجعلْ مِن مجازاة نعمة الله عليه العدل في مَن ولاه(70). وعليه أن يتذكّر دائمًا أن العدل واجب أخلاقي يقتضيه العُرف ويفرضه الدين.

ويتألف البابان الثاني والثالث مِن نُصح السلطان كيف ينبغي أن يسوس الخاصّة

(68) عمل أبو القاسم المغربي لدى عدد مِن الحكام في مصر وسورية والعراق، لكنه تورّط في الفترة الأخيرة مِن حياته في مؤامرة في بلاط أحد الحكام فلحق به الخزي. وكان قد ألّف أشعارًا وأظهر ميلاً إلى الأدب قبل أن ينقطع عن العمل في الخدمة العامّة. لكنه بعد تقاعده انصرف انصرافًا تامًّا إلى النشاطات الأدبيّة حتى وفاته. عن حياته، راجعْ: ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج 1، ص 428–433.

(69) أبو القاسم المغربي، **كتاب السياسة**، تحقيق سامي الدهان (دمشق، 1948).

(70) **المصدر نفسه** ، ص 62. راجعْ القرآن الكريم (صاد، 25).

والعامّة. وسياسته لكل مِن هاتين الجماعتين ليست بالضرورة واحدة. فهو يحتاج الجماعة الأولى لتعينه على القيام بأمور الحكم، بينما لا يطلب مِن الجماعة الثانية سوى استحفاظ طاعتها. وبغية تحقيق هذا الهدف يوجب المغربي على السلطان أن يعنى بإصلاح أخلاق خاصّته، وتهذيب آدابها لتقوى على صنوف الخدمة التي تلتزم بها.

ويرى المغربي أن أول ما يجب اعتقاده في هذا الباب أن السائس لا يستغني عن تثقيف خاصّته وتفقُّد أحوالهم وتقويم زيفهم، وإن كانوا حصفاء.. وكذلك السائس يجب أن تكون له عين راعية تتفقّد أصحابه ليتلطف في تثبيت صلاحهم، ونفي فسادهم بما يتهيأ. وطريقته أن يستعمل معهم أربع خصال: **أولاً**، الإحسان إليهم "فقد جُبلت القلوب على حب مَن أحسن إليها"[71]. وأن يتفقّد أحوالهم فيَلُـمّ شعثها ليدل على خلوص الاهتمام ولطف العناية. **ثانيًا**، بسط آمالهم بالعفو، **ثالثًا**، ألا يستقصي عليهم أزمنة خدمتهم كيلا يرهق كاهلهم بالعمل. **رابعًا**، أن يؤمنهم إسراعه إلى قبول كثير مِن التماساتهم.

هذه هي القواعد العامّة التي تهدي السلطان في سياسته، وثمّة إلى ذلك، مسائل محدّدة يجب أن يوليها عناية خاصّة. فيُنصح بأن يختار كاتب الرسائل ممن يوثق بكتمانه، ومن كان بليغًا في بيانه. يطالَب فيوجد، وعنده علم كل ما ورد إليه وصدر عنه في أوقاته. أما جابي الأموال فيجب أن يحسن معاملة الرعيّة، منصف منتصف، مع طلق نفس، وأن يعتبر في كل وقت بمسألته عن دخله وخَـرجه.. وأما قائد الجيش فيكون شجاعًا فارساً عارفاً بآلات الجنديّـة، وذا حظّ مِن الرأي ليرهب بذلك جواسيس الأعداء ورسل الملوك. وصاحب الشرّطة، يجب أن يختاره ممن كان مهيب المنظر عبوسًا، جليلاً في العيون، غير ذي دعابة معروفة، ويأخذ بالاشتداد على أهل الريب، ويتتبعهم في مكامنهم، صاحب ثقة، معروف بالصدق. ناصح أمين، معتدل الطبائع، قليل القلق في المعاملات. ولا يقيل عثرة مَن كذب بنهيه، فإن التدبير كله على قوله. والحاكم (القاضي) يجب أن يكون عالمًا ، عاملاً، مأمون الباطن، غنيّ النفس[72]. والمحتسب أمين، ثقة، حميد السيرة، عارف بوحدة

(71) **المصدر نفسه** ، ص 69. أما حديث النبي فيمكن العثور عليه في **الجامع الصغير** للسيوطي، ج 1 ، ص 488.

(72) الفصل السادس، قسم : العدل الجزائي.

المكاسب ومصالح الرعية. ومظالم الناس صنفان، صنف ظاهر الفسق المجاهَر به ونحوه، وصاحب الشّرطة يتولاه. وصنف مكتوم، والمحتسِب يتولاه. أما المختار المتوجه بالرسائل فيجب أن يكون حسن الرواء ، مقبولاً، ناصح اللسان، حافظًا لما يقوله ولما يقال له، يؤمَن في التحريف والتمويه. ومِن المسلّم به أن كلاً مِن هؤلاء، مهما تكن رتبته، ينبغي أن يسوس رعاياه بطريقة مقبولة لدى السلطان بغية الحصول على تعاونهم في بسط النظام وتحقيق الاستقرار وإقامة العدل في المملكة.

أما بالنسبة إلى العامّة على الجملة فإن إصلاحهم عسير لكثرتهم، وقلة التمكُّن مِن مداواة الفساد العارض فيهم[73]. ويرى المغربي أنه يُستدلّ على حزم الملك بحسن سياسة الرعيّة وجمع كلمتهم على طاعته. فالشدّة والعنف لا تصلحهم، واللين والمساواة لا تجوز في معاملتهم.

وأول ما يجب في سياستهم معرفة طبقاتهم وتمييز سرواتهم، فيطالبهم بالخدمة له والسعي إلى بابه، إلا مَن ظهر غدره وبان عجزه. ولا يجوز للزهّاد والعلماء الانقطاع عنه. أما مَن كان دونهم مِن المتشبِّهة بهم فليوسِّعوا عدلاً واستخدامًا. وينصح المغربي للسلطان بالمبالغة في إكرام الخيار مِن الطبقات التي دون ذلك، وقمع الأشرار، وقصد مَن يتحقق بطاعته بمجازاة تزيد في بصيرته، والإنحاء على مَن ينحرف عن موالاته بما ينكّله وينكل غيره عن مثل طريقته. ثم بإفاضة العدل العام الذي ينال كل منهم نصيبه الموفور منه[74]. وينبغي للسلطان كي يُحكم سيطرته على البلاد أن يتفقّد مدينته كلها بضبط طرقها ومعرفة مَن يدخلها ويخرج منها.. وينبغي عليه كذلك أن يقف على الكتب المختلفة إلى أهلها مِن التجار وغيرهم. إلى ذلك يجب عليه أن يوكل فكره بالأخبار والبحث عن الأسرار فيما قرب وبعد عنه. فربما دهمه مِن مجاوريه على غفلة ما يودّ لو سبق به علمه ولو أنفق الأموال الجزيلة عليه.

أما الكاتب الآخر، أبو الحسن الماوردي، فكان فقيهًا وقاضي القضاة عند الخليفة القادر بالله. وهو مشهور عند الباحثين الغربيين بأنه مؤلف كتاب حول أصول الحكم[75]. لكن كتابيه في الأخلاق غير معروفين بالقدر ذاته مِن الاتساع. أحدهما

(73) **المصدر نفسه**، ص 67 و 73 .

(74) **المصدر نفسه** ، ص 76.

(75) أبو الحسن علي الماوردي، **كتاب الأحكام السلطانية**، تحقيق: Engeri ←

نصيحة للوزراء، والآخر دليل للعامة[76]. في الكتاب الأول يوجه النصيحة إلى وزير الدولة الذي وظيفته خدمة السلطان وإعانته في تصريف الشؤون العامّة. وفي الكتاب الثاني دستور أخلاقيّ للعامة. وفي كلا الكتابين يبين الماوردي أنه ما لم تؤخذ المبادئ الأخلاقيّة جدّيًّا بالحسبان فإن النظام قد يتقوّض، وتصبح شرعية السلطان موضع شك. ويقوم دستور الماوردي الأخلاقي في جزء منه على الدين والشرّع، وفي جزء آخر على ما يسميه «الحق». والحق كلمة تُستعمل بمعنى العدل الأخلاقيّ[77]. ونظرًا لأن الماوردي كان فقيهًا وخدم الخليفة في القضاء وفي البعثات الدبلوماسيّة فقد اشتهر بكونه كاتبًا في الأخلاق، وسعى إلى توكيد شرعيّة الخلافة على أساس الشرّع والعدل. وكان، بالدرجة الأولى، مِن أشدّ المدافعين عن المذهب السنّي الذي كان آنذاك يواجه تحدّي العقائد الشيعيّة المعارضة، البويهيين في العراق وفارس، والفاطميين في مصر. فحاول في كتبه في الشرع والأخلاق تعزيز شرعيّة الحكم السنّي. لهذا السبب نصح الوزير البويهي أن تكون خدمته للخليفة مطابقة أصولَ الشرع والعدل، أي، افتراضًا، مطابقة المذهبَ السني، والعقيدة الرسمية للخلافة العباسيّة. ومن أجل تعزيز سلطان الخليفة أشار الماوردي إلى وجوب تطبيق العدل فعلاً لا قولاً فقط. ونصح بالتسامح، وحذّر مِن أن التعسف في الحكم يثير نقمة الرعايا على حكامهم ويزيد الصراعات الطائفية مِن قبيل تلك التي كانت تهلك الطوائف السنيّة والشيعيّة في بغداد وأماكن أخرى. وحضّ على السلام والنظام، حتى ذهب إلى أنه إذا لجأ أحد الأطراف إلى القوة ضدّ الطرف الآخر، فمِن الخير للوزير أن يحجم عن استعمالها، وحذّر مِن اللجوء إلى القوة إلا كملاذ أخير[78].

← (Bonn، 1853)، وعن حياة الماوردي، راجعْ الخطيب البغدادي، **طريق بغداد** (القاهرة، 1349/1931)، ج 12، ص 102–103؛ والسبكي، **طبقات**، ج 3، ص 304–314؛ وابن خلكان، **الوفيات**، ج 2، ص 444–445.

(76) الماوردي، **قوانين الوزارة وسياسة المُــلك** ، تحقيق رضوان السيد (بيروت، 1979)؛ **وأدب الدنيا والدين**، تحقيق مصطفى السقّا (القاهرة، 1973).

(77) الماوردي، **قوانين الوزارة**، ص 122–123. حول تضمن معنى الحق معنى العدل الأخلاقي، راجعْ: المطرّزي، **المغرب**، ج 1 ، ص 132.

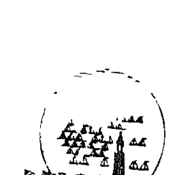
(78) **المصدر نفسه**، ص 145–46. قارن مع ص 147.

وطوّر الماوردي، بوصفه فقيهًا وكاتبًا في علم الأخلاق، مفهوم العدل الأخلاقي كمزيج مِن المعايير الأخلاقيّة والشرّعيّة. وكان تضاؤل سلطة الحكومة المركزية يشغل باله حقًّا. كان بتأكيده يد الخليفة العليا يسعى إلى الحفاظ على وحدة الدولة في وقت كان فيه خطر الغزاة الأجانب يدقّ أبواب دار الإسلام. وكانت الصراعات الطائفية تمزّق البلاد الإسلامية. ونصح الماوردي الخليفة بأن يعترف بالولاة الذين عيّنوا أنفسهم في المراكز التي يشغلونها شريطة أن يعترفوا بسلطته العليا، وينصروه على قوى الانشقاق والضغوط الأجنبيّة. وكان يعُـدّ النظام والعدل أمرين جوهريين بصورة مطلقة، لا يمكن مِن دونهما لا صيانة وحدة الدولة ولا الحفاظ على استقرارها(79).

لقد أنعمنا النظر في الثلاثة المذكورين آنفًا ـ ابن حزم والمغربي والماوردي ـ بوصفهم أمثلة لكتاب عالجوا العدل الأخلاقي إما كتبرير لأنماط السلوك الشخصي، وإما لإضفاء صبغة أخلاقية على سلوك شخص مسؤول. وهكذا فهم لم يستخدموا أسمى الفضائل لتهذيب الأخلاق، بل لتبرير دوافع مضمرة. فلا علماء الأخلاق ولا أولو الأمر كانوا قادرين على إصلاح موازين العدل حين تكون مبادئه السياسيّة ومُثله العليا موضعاً للشك. وكانت الظروف الجديدة التي طرأت على الإسلام ـ تهديدات المغول مِن الشرّق، والصليبيين مِن الغرب ـ قد بدلت أحوال الإسلام الداخلية تبديلاً جذريًّا اضطَرّ المناقشة حول العدل إلى تبني مفاهيم ومتغيرات جديدة. فدعا بعض العلماء أمثال ابن تيمية والطوفي وابن خلدون وسواهم إلى إعادة نظر شاملة في المذاهب السائدة. ودرجت مفاهيم جديدة مثل «المصلحة» و«السياسة الشرّعية» و«العصبيّة». ولم تكن هذه أفكارًا مجرّدة تمامًا، بل خطوات عملية لتلبية متطلبات الأحوال والعادات الاجتماعية المستجدة. وبالتدريج تحولت المناظرة حول العدل إلى مظهره الاجتماعي الذي أخذت مكوناته تستدعي تعريفًا جديدًا للعدل. لكن قبل أن نتناول بالبحث مظهر العدل الاجتماعي ينبغي في هذه المرحلة مِن بحثنا أن نتناول العدل الشرّعي الذي اتفق العلماء على أنه يمثّل الحد الأدنى مِن معيار العدل الموافق للوحي الذي يجب على الدولة الأخذ به.

* * *

(79) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 53-57.



الفصل السادس

العدل القانوني

العدل القانوني هو العدل طبقًا للقانون (الشريعة). والعدل مصطلح قانوني، ويتطابق معناه مع معنى القانون. لكن معنى العدل قد توسّع كثيرًا ليشمل لا المظهر الشرعيّ (القانوني) وحسب، بل مظاهر أخرى للعدل أيضًا. وهكذا قد يتطابق العدل والقانون لأن بعض عناصر العدل قد تكون مضمَّنة في جوهر القانون. لكن قد يكون العدل أو لا يكون هدفًا للقانون بحسب ما يكون القانون قد سُنّ لتحقيق العدل أو لتحقيق بعض الأهداف الأخرى. والقانون (الشريعة) في الإسلام مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالدين، ويُعَدّ كلاهما تعبيرًا عن إرادة الله وعدله. لكن بينما يهدف الدين إلى تعريف الأهداف وتحديدها ـ مثل العدل وسواه ـ تقوم الشريعة بتحديد السبيل (ولفظة الشريعة تحمل هذا المعنى حقًّا) الذي بوساطته يتحقق العدل وسواه مِن الأهداف.

لا تقدّم الشريعة مقياسًا محدّدًا للتمييز بين الأفعال العادلة والأفعال الجائرة. لذلك آلت إلى العلماء مَهمّة تحديد ما ينطوي عليه العدل مِن مبادئ تصلح دليلاً للتمييز بين العادل والجائر مِن الأفعال. وبرغم أن هذه المبادئ لم تُجمَع ولم تنسّق في نظريّة منسجمة للعدل الشرعيّ، فإنه يجوز تقسيمها إلى صنفين يضم كل منهما

مظهرًا خاصًّا للعدل. ويمكن تسميّة هذين المظهرين : المظهر المادي (أي مادة العدل) والمظهر الإجرائي (أي أسلوب تطبيق العدل). ولا بد أن يختلف معنى العدل في كل منهما عن معناه في الآخر.

يتألف الصنف الأول من المبادئ من عناصر العدل التي يمكن أن تتكوّن منها مادّة الشريعة. لكن القانون الذي هو مجرّد مجموعة مِن القواعد التنظيميّة ليس هو الذي يحدِّد مقدار ما يجب أن تحويه مادته مِن عناصر العدل. فالذين يسنّون القانون هم الذين يقرِّرون مقدار ما يجب أن يحتوي عليه منها كمًّا وكيفًا. ويُعتقد أن الشريعة التي تضم القوانين المستمدّة مِن القرآن والحديث ومن مصدرين آخرين، الإجماع والقياس، تشمل العدل الذي سنّه المشرِّع الإلهي. وقد حدّد العلماء في جدلهم الكبير عناصر العدل التي تحتوي الشريعة عليها.

المظهر الثاني للعدل إجرائيّ. ومن المعقول أن يوجد نظام قانوني معيّن خال مِن عناصر العدل الماديّة، لكنه مع ذلك يملك قواعد إجرائيّة يراعى تطبيقها بدرجة ما مِن التماسك والانتظام والنزاهة، فيشكل ما يمكن تسميته العدل الشكلي (*Formal Justice*). وأصول المحاكمات المتّبعة، الإجراء المعروف جيّدًا لدى الفقهاء الغربيين، هي مظهر مِن مظاهر العدل الشكلي، لكن قواعد العدل الشكليّة تختلف مِن نظام قانوني إلى آخر. لكي يكون النظام مقبولاً في مجتمع معيّن لابد أن يطوِّر قواعده الإجرائيّة الخاصّة، طبقًا لأعراف المجتمع وعاداته الاجتماعيّة مع تطبيقها بنزاهة. وكلما كانت القواعد الإجرائيّة أكثر تقدُّمًا كان العدل الشكلي الذي يفصح عنه النظام القانوني أفضل. وينشأ الظلم الإجرائي عندما تُهمَل هذه القواعد أو لا تطبَّق على الوجه الصحيح. وينشأ الظلم القانوني عن قرار يُعَدّ مخالفًا نص القانون وروحه. لكن هذا النوع مِن الظلم يدخل، إذا توخينا الدقة، في العدل المادّي.

العدل المادّي

Substantive Justice

العدل المادّي هو المظهر الداخلي للقانون (أي مادّته). وتشكل عناصر العدل التي يشتمل عليها القانون بيانًا بما هو «صالح وما هو طالح» مِن الأفعال ، وتسمّى هذه «الحلال والحرام»، بالمفردات الإسلاميّة، وتشكل القواعد العامّة والخاصّة للشريعة الإسلاميّة. ولا تحدِّد الشريعة ضمن صنفي الحلال والحرام مِن الأفعال المعيارَ الذي يميِّز الأفعال العادلة مِن الأفعال الظالمة. بل تنصّ على أن يؤدّي المؤمنون فرائضهم التي تدخل في الصنف الأول، ويتجنّبوا الأفعال المحرّمة. وكان مِن المسلَّم به أن تكون كل الفرائض عادلة، لأنها تعبِّر عن إرادة الله وعدله، وأن تكون كل الأفعال المحرّمة ظالمة على أساس أن الوحي لا يمكن أن يُلحق ظلمًا بالمؤمنين (الأنفال، 53). وعندما بحث العلماء في طبيعة الواجبات الشرعيّة ومداها تمكنوا مِن معرفة المبادئ الضمنيّة التي تتحكم في التمييز بين الأفعال العادلة والأفعال الظالمة. وهذه المبادئ مجتمعة تحدِّد ما يجب أن يكوِّن "مقاصد الشريعة" أو أهدافها النهائيّة.

فما هذه الأهداف؟ ـ المبدأ الأول والأهم هو «الخير العامّ». وهو مبدأ ينص عليه الوحي فعلاً، والقصد منه مصلحة المؤمنين وحسن أحوالهم (المجادلة، 18-19)؛ فالشريعة هي السبيل الذي يهدي الناس إلى الخير ، ويجنِّبهم الشرّ، وعلى نحو أكثر تحديدًا، القصد مِن الشريعة حمايّة المصلحة العامّة. فالإنسان لا يعلم دومًا ما هو خير له ولأهله (البقرة، 216). والله وحده الذي يعلم ما ينفع الجميع[1]. وبرغم أنه ليس في القرآن أي إشارة محدّدة إلى المصلحة، توجد فيه عدة إشارات إلى كيفيّة فعل الخير وتجنُّب المفسدة وسائر الشرور (البقرة، 200-205)، وعلاوة على ذلك

---

(1) حول معنى «مصلحة»، راجعْ معاني «مصلحة» في **موسوعة الإسلام**، ط 2؛ ومصطفى زيد، **المصلحة في التشريع الإسلامي** (القاهرة، 1954)؛ و

Malkolm Kerr, *Islamic Reform*, (Berkeley, 1966), pp. 80 - 86.

يروى عن النبيّ قوله (لا ضَرر ولا ضِرار) على افتراض وجوب حمايّـة المصلحة العامة والخير العامّ(2).

كان الخلفاء، منذ العهد الإسلامي الأول، غالبًا ما يتخذون القرارات وفقًا للمصلحة العامة. واقتدى الذين جاؤوا بعدهم بالسوابق التي وضعوها. واشتهر عن مالك (المتوفى 795/179)، مؤسس مدرسة الفقه الحجازيّة، أنه كان أوّل مَن استعمل المصلحة أساسًا للقرارات القانونيّة ، ثم سار الفقهاء المتأخرون على السابقة التي وضعها(3). فأعلن الغزّالي بعبارات لا لَبْس فيها أن المصلحة المعرّفة بأنها (زيادة في «المنفعة» وتجنب (المفسدة)، هي مقصد الشريعة النهائي(4). لكن نجم الدين الطوفي (المتوفى 1316/716)، الفقيه الحنبلي، هو الذي لم يَعُدّ المصلحة مفهومًا قانونيًا وحسب، بل ذهب إلى حدّ الاحتجاج بأنه إذا ما تناقضت المصلحة مع النصّ يجب تغليب المصلحة على أساس أنها المقصد النهائي للمشرّع الأعظم(5). وفي العصر الحديث يكاد الفقهاء، تحت تأثير القانون الغربي، يسلّمون بأن المصلحة هي مصدر القرارات القانونيّة، وأنها الأساس الذي يقوم عليه تبرير الإصلاح. وقد أصرّ محمد بن عاشور، الرئيس السابق لجامع الزيتونة في **تونس**، على أن المصلحة هي المقصد الأول للتشريع، وأنه ينبغي إذن أن تكون أساسًا لكل القرارات القانونيّة(6).

أتهدف الشريعة بالدرجة الأولى إلى حمايّة مصالح الأمة المشتركة، أم تهدف إلى حمايّة مصالح المؤمنين الفرديّة؟ ـ لو أمعنّا النظر في "الحقوق والواجبات" العامّة والخاصّة لوجدنا أن مقصد الشريعة هو صيانة حقوق المؤمنين جميعهم. أما مصالح الفرد فتصان ما دامت لا تتعارض مع المصلحة العامّة؛ ومن الأمثلة على هذا التشريع الذي يحكم التملّك أو الملكيّة: أتصون الشريعة المِلكيّة العامّة بالدرجة الأولى، أم تصون المِلكيّة الخاصّة؟ وإذا تناقضت المِلكيّة الخاصّة مع المِلكيّة العامّة فلأي منهما ينبغي أن تكون الأولويّة؟

---

(2) حول نصّ الحديث، راجعْ زيد، **مرجع مذكور سابقًا**، ص 14-15 (الملحق).
(3) راجعْ الشاطبي، **اعتصام**، (القاهرة، 1937/1356)، ج 2 ، ص 281-316.
(4) الغزّالي، **المستصفى** (القاهرة، 1937/1356)، ج 1 ، ص 139-140. والشاطبي، **الموافقات** (القاهرة، بلا تاريخ)، ج 1 ، ص 35-37.
(5) حول نص رسالة الطوفي عن "المصلحة"، راجعْ زيد، **المصلحة**، ص 14-48 (الملحق).
(6) محمد بن الطاهر عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلاميّة**، (تونس، 1946/1366)، ص63.

في النظريّـة التشريعية تعود كل الأملاك في نهايّـة المطاف إلى الله بوصفه فاطر الأشياء في السماوات والأرض. لكن الله وهب الإنسان الحق في التمتع بالمِلك، وذلك مِن أجل بقاء النوع البشري. وبهذه الصورة يجوز لنا القول إن الله هو «صاحب» المِلك مِن حيث المبدأ، وإنه قد وهب الإنسان الحقّ في «الحيازة» فقط. لكن ليس مِن الواضح ما إذا كان الله قد منح الإنسان «الحيازة» بصورة جماعيّـة، أو أنه ترك له تحديد نمط توزيعها. وقد أسفر هذا عن ظهور مدرستين فكريتين. **الأولى** تقول بأن الحيازة يجب أن تكون جماعيّة. **والثانيّـة** وقفت إلى جانب توزيع الملكيّـة وحق الفرد في اكتساب المِلكيّـة ومع نقلها مِن شخص إلى آخر. وهذه المدرسة الأخيرة التي وقفت مع المِلكيّة الخاصّـة هي التي تغلّبت. فمالت الشريعة بالإجمال إلى توكيد مبدأ المِلكيّة الخاصّـة. لكن على الصعيد العملي وضعت الشريعة قيودًا على المِلكيّـة الخاصّـة تتألف مِن تدابير مثل **الزكاة**، وهي ضريبة مِن أجل الفقراء[7]، **والوقف**، وهو حق المالك في تجميد جزء مِن عَـقاره أو كله من دون ريعه إلى ورثته[8]. **والشُّفعة**، حق الشريك في عَـقار ما في أن يقتني كامل العَـقار بأن يدفع الثمن الذي طلبه البائع ثمنًا لحصّته[9]؛ **ومصادرة** الدولة العَـقار الخاص[10]؛ وقيود أخرى تحظر ممارسة حقوق المِلكيّـة الخاصّـة[11]. وتبين هذه القيود

(7) الزكاة ضريبة مفروضة على الأثرياء لصالح الفقراء، وفي الحقيقة لصالح كل مَن لا يقوى على العمل بسبب الشيخوخة أوالمرض مِن دون تمييز علىأساس العرق أوالدين. وهذه الضريبة بمثابة تنازل مِن جانب المِلكيّـة الخاصّـة لصالح الملكيّـة العامة.

(8) حول عرض للنظريّـة الكلاسيكيّـة، راجعْ هلال بن مسلم الراعي، **كتاب أحكام الوقف** (حيدر أباد، 1355/1935)؛ وأبا جمرة، **الوقف** (القاهرة، 1959).

(9) مالك، **الموطأ**، تحقيق عبد الباقي (القاهرة، 1370/1951)، ج 2، ص 713-718؛ وعبد الرحيم، *Mohammadan Jurisprudence* (مادراس، 1911)، ص 272-273؛ وفرح أبو رشيد، **الشُّفعة** (بيروت، 1956).

(10) على سبيل المثال إذا تقرّر إنشاء شارع يستلزم فتحه هدم بضعة بيوت، أو إذا كان إنشاء قناة يتطلّب استعمال عَـقار ما، فإن مصادرة الدولة البيوت والعَـقار فعل شرعي، لكن يجب توفير التعويض المناسب. ويضاف إلى هذا أن المرء لا يملك إلا سطح الأرض، أما جوفها وما فيه مِن معادن فإنه يُعَـدّ ملكيّـة عامّة.

(11) يُحظَـر على الفرد التصرّف بِملكه إذا كان مجنونًا أو سكّيرًا أو محبوسًا. ويُحظَـر عليه ذلك إذا ارتدّ عن الإسلام أو كان يعاني مِن مرض الموت. وإذا لم يعد المرء قادرًا على الوفاء بديونه فإنه يفقد الأهليّـة الشرعيّـة حتى يستعيد قدرته. ولا يُتوقَّع مِن المؤمن أن يقتني أشياء كالخمر ولحم الخنزير لأنهما محظوران، على الرغم مِن أنه يمكن أن يبيعهما إلى غير المؤمنين.

وسواها أن الإسلام يُعنى بالدرجة الأولى بالخير العام. فإذا تعارضت المصلحة الخاصّة والمصلحة العامّة وجب أن تخضع الأولى للثانية[12]. ويتصل مبدأ السعادة اتصالاً وثيقًا بالخير العامّ بوصفه المقصد الأسمى للشريعة. وقد كانت السعادة الموضوع الذي بحثه كثير من الفلاسفة والكتاب الطوباويين. وشارك العلماء المسلمون نظراءهم في البلدان الأخرى في آرائهم وآمالهم، لكنهم بصورة طبيعيّة بحثوا الموضوع في إطار التقاليد والخبرات الإسلاميّة. على أننا إذا وجدنا لا نجد إلا النزر اليسير حول هذا الموضوع في الكتابات الإسلاميّة الأولى. ويبدو أن معظم الكتاب قد حثّوا المسلمين على اتِّباع سبيل التقوى والورع، ولم يشيروا إلا إشارات غامضة إلى السعادة في الجنّة. وكان لبعضهم، مثل الحسن البصري، آراء متشائمة عن الحياة على الأرض. وذهبوا إلى حدّ القول إن الناس لم يولدوا في هذا العالم لكي يكونوا سعداء[13].

وربما كان الفلاسفة المسلمون ، تحت تأثير الفلسفة اليونانيّة، ولاسيما أفلاطون وأرسطو، أول المفكرين الذين أعلنوا بوضوح وقوّة أن السعادة هي الهدف النهائي للحياة[14]. والمصادر النصّوصيّة غير واضحة تمامًا حول مسألة ما إذا كانت السعادة ستوجد في الجنة فقط. وذهب البعض مثل ابن حزم والغزّالي، إلى أن الحياة على الأرض ليست من أجل السعادة واللذة، بل من أجل العمل الشاقّ، وربما المعاناة، لأنها ليست سوى فترة قصيرة ينبغي للمؤمنين أن يحيوا فيها حياة تقوى واستقامة استعدادًا للحياة الأبديّة والسعادة في الجنّة[15]. وذهب آخرون أمثال **الآمدي** وسواه

(12) استقى المؤلّف بحريّة من مقاله "الملكيّة: علاقتها بالمساواة والحريّة طبقًا للشريعة الإسلاميّة، في كتاب *Equality and Freedom: Past Present and Future* ، الذي نشرته: الجمعيّة الدوليّة لفلسفة الشريعة والفلسفة الاجتماعيّة (فييسبادن، 1976)، ص 177- 85.

(13) ابن الجوزي، **الحسن البصري**، تحقيق السندوبي (القاهرة، 1931/1350)، ص 38-40.

(14) ربما كان الفارابي أول فيلسوف مسلم يبحث في السعادة بوصفها الهدف الأسمى للحياة في كل مظاهرها. وكان يرى، على غرار أرسطو، أن أسمى أشكال السعادة لا يُنال بوساطة اللذة بل بوساطة التأمُّل، نشاط القوة العقليّة الخاصّة ببني البشر، وبتربيّة أسمى الفضائل. وقال الفارابي: إن العدل أسمى فضيلة يحاول المرء تكوينها في تحقيق السعادة (راجعْ أبا نصر الفارابي، كتاب **تحصيل السعادة** (حيدرأباد، 1927/1346).

(15) ابن حزم، **كتاب الأخلاق والسيَر**، تحقيق طوميش (بيروت، 1961)، ص 13؛ والغزّالي، **كتاب الاقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق العوّا (بيروت، 1969)، ص 72-73؛ **والمستصفى** (القاهرة، 1937/1356)، ج 1، ص 2-3.

مِن الفقهاء إلى أن هدف الشريعة تحقيق السعادة في الدنيا وفي الآخرة[16]. وبينما وافق الفلاسفةُ العلماءَ على التسليم بأن السعادة الحقيقيّة هي في الجنة، فقد قالوا إن السعادة في الدنيا ليست في اللذة والشهرة أو الثروة، بل في التأمل واكتساب العلم. أما أتباع إخوان الصفاء (ذوو المنهج الانتقائي) الذين اشتهروا في القرن الرابع/ العاشر، فقد لخّصوا آراء العلماء المتباينة وحدّدوا موقفهم على النحو التالي: يمكن أن تتحقّق السعادة على الأرض وفي السماء عن طريق الوحي وعن طريق العقل. لكن ليس كل المؤمنين قادرين على إدراكها في كليهما. قد يحصل عليها بعضهم عن طريق العقل في هذه الدنيا، لا في الآخرة. ويأمل آخرون في بلوغها في الآخرة عن طريق الوحي. لكن قد لا يكونون قادرين على بلوغها في الدنيا. وثمّة آخرون لا ينالونها لا في الدنيا ولا في الآخرة إذا كانت حياتهم منافيّة للوحي والعقل[17]. على أنه يمكن القول إن المؤمنين الذين يأملون في نيل السعادة القصوى في السماء، سواء عن طريق العقل أم عن طريق الوحي، يظفرون بغبطة داخليّة مِن خلال مساواتهم الطريق الذي اختاروه في الحياة بالعدل، ولو كان ذلك على حساب الحياة الشاقّة في الدنيا.

وختامًا، الجميع متفقون على أن المبادئ العامّة لمكارم الأخلاق هدف أساسيّ للشريعة، وأن الله أمر بمراعاتها بحسن نيّة (الشعراء، 16 ، والحشر 13). وعلى الرغم مِن أن قواعد السلوك قبل الإسلام، التي توصف غالبًا بأنها فظّة وجلفة، ظلّت تحظى بالتقدير والاحترام بعد ظهور الإسلام (لاسيما عادات مثل الشرف والضيافة والشجاعة)، فإن النبيّ قد شدّد على قيم أخرى مثل العطف والرحمة والعدل التي عدّلت بالتدريج الممارسات والعادات السابقة، ثم حلّت في آخر المطاف محلها. ويمكن إيجاز تعاليم النبيّ الأخلاقيّة بحديث يقول فيه: «إني بُعثت لأُتمّ مكارم الأخلاق»[18]. وأصبحت القيم الأخلاقيّة والدينيّة مع مرور الزمن مهمّة في

(16) أبو الحسن الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام** (القاهرة، 1347\1928)، ج 1، ص5.

(17) راجعْ خير الدين الزركلي، **رسائل إخوان الصفاء** (القاهرة، 1928/1347)، ج 1، ص 257-258.

(18) ـ لا يرد هذا الحديث لا في مصنّفات الحديث المعتمَدة، ولا في النصّوص الأخرى الأقدم عهدًا، لكن الكتّاب الذين كتبوا في الأخلاق أوردوه منذ القرن الهجري الثالث/ التاسع الميلادي. وأصبح بعد ذلك يستَشهد به غالبًا مِن أجل اعتماد مبدأ «مكارم الأخلاق». حول البحث في أصل هذا الحديث ومعناه، راجعْ بشر فارس، ←

الشريعة. وغالبًا ما كانت تُستخدَم أساسًا للقرارات الشرعيّة(19).

هناك، إضافة إلى الأهداف النهائيّة، مجموعة مِن المبادئ العامّة، يمكن أن تُعَدّ مِن نتائج العدل. ولعل المبدأ الأساسي جدًّا هو مبدأ "النيّة" الذي يَفترض مقدَّمًا وجوب مراعاة الشريعة بنيّة حسنة. ومِن أجلِ اعتماد هذا المبدأ دينيًّا استُشهد بحديث للنبي جاء فيه أن أفعال الناس يُحكَم عليها بالهدف منها «الأعمال بالنيات»(20). والنيّة تتضمن القصد الذي تترتّب عليه نتائج قانونيّة ويتمثّل في إقرار أو بيان نيّة(21). وفي النظريّة القانونيّة يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار النيّة أوّلاً، لا الشكل أو لفظ القانون المكتوب؛ ولا يؤخذ بالمعنى الحرفي أو الظاهر للنصّ إلا عندما يكون المعنى المقصود غير واضح.

ويرتبط بالنيّة الحسنة ارتباطًا وثيقًا، ويقوم عليها في الحقيقة، الالتزام بتنفيذ البنود الواردة في صفقة تعاقديّة. ويُحثّ المؤمن في حال الوعد الشفهي على الوفاء بوعده. فما إن يتمّ العقد بموافقة متبادلة مِن الطرفين حتي يصبح ملزمًا طبقًا لمبدأ الوفاء بالعهد الذي جاء في الوحي ﴿وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها﴾ (النحل، 91). فالمؤمنون ليسوا ملزَمين بالوفاء بالتزاماتهم شرعًا وحسب، بل يُحثّون على الوفاء بها أخلاقيًّا أيضًا. ولا يمكن إلغاء العهد أو الوعد إلا إذا أُخِذ بالتهديد أو بالقسر عند الحبس، (وربما في حالة الغبن الفاحش).

ختامًا، غالبًا ما ترد أفكار الحريّة والمساواة والأخوّة في مؤلّفات الفلاسفة

← **مباحث عربيّة** (القاهرة، 1939)، ص 38 وما بعدها؛ و:

J. A. Bellamy, "The Makārim al-Akhlāq, by Ibn Abī L-Dunya", *Muslim World*, LIII, (1963), 100-119; Cf. Walzer and Gibb, "Akhlak", *Encyclopaedia of Islam*, new ed, I, 326 .

(19) حول بحث مبكّر في القيم الأخلاقيّة، راجعْ فارس، **مرجع مذكور سابقًا**، ص 93 وما بعدها.

(20) - راجعْ البخاري، **صحيح**، تحقيق Krehl، ج2، ص 119، ج 3، ص 35 و413.

(21) يستند مبدأ النيّة إلى حديث للنبي، «إنما الأعمال بالنيات»، (البخاري، صحيح، ج1، ص 22-23). وقد مال الفقهاء إلى مساواة النيّة بمبدأ **سلامة النيّة** ومبدأ **القصد** في القانون. راجعْ الشاطبي، **الموافقات**، ج1، ص 149-150؛ جلال الدين السيوطي، **الأشباه والنظائر** (القاهرة، 1938/1356)، ص 7-50؛ راجعْ أيضًا **المجلة** (المواد-3 و2 68).

والكتّاب الأخلاقيين. وعلى الرغم مِن صلة هذه الأفكار الوثيقة بالعدل، لم يُعَدّها الفقهاء والمتكلمون، إذا توخينا الدقّة، مقاصد أساسيّة للشريعة. على أن الأخوّة والتسامح قد عُدّا التزامين أخلاقيين ودينيين مهمّين، و مِن المناسب تعريف طبيعة كلّ مِن هذه المبادئ وتحديد مجاله.

استُعملت الحريّة بمعنيين مختلفين رغم أنهما غير منفصلين: أحدهما كلامي في الأساس ويفيد الاختيار. نشأ حوله خلاف حادّ بين أهل العقل وأهل النقل. والمعنى الآخر شرعيّ صِرف يحدّد العلاقة بين العبوديّة والحريّة[22]. وتحدّد الشريعة حقوق العبيد ومالكيهم وواجباتهم، لكن ليس ثمّة «وثيقة حقوق» بالمعنى الحديث لصيانة حقوق الأفراد[23]. ففي باب الشريعة الذي يتضمّن أمور العبادات، ويحدد العلاقات بين الإنسان والخالق ليس ثمّة مِن حق للإنسان على الله؛ لكن على الإنسان واجبات نحوه، يجب عليه أداؤها كي يُثاب بالجنة. وعلى الإنسان بالدرجة الأولى أن يعبد الله (الذاريات، 56)، وألا يُشرك به أحدًا (النساء، 51 – 116). لكن في علاقة الإنسان مع سواه مِن البشر تعرّف حقوقه وواجباته وتحدّد طبقًا لمعيار للعدل يتألف من مجموعة مِن المبادئ تتضمن الحريّة والمساواة والتسامح والأخوة. والمبدآن الأساسيّان فيما يتعلق به كعضو في الجماعة هما الإباحة والبراءة: المرء حرّ في أن يفعل، إلا ما حظره الشرع. ولا يُعَدّ فاسقًا ما لم ينتهك القانون. فلا جريمة إلا بحسب القانون *nulla crimen sine lege*[24]. وميّزت الشريعة، علاوة على ذلك، تمييزًا واضحًا : (1) بين الحلال والحرام مِن الأفعال، (2) بين المندوب (المستحب)

---

(22) يقول روزنثال إن الحريّة بوصفها «مصطلحًا أخلاقيًّا» معناه «الخلق النبيّل» كانت دارجة في المجتمعات العربيّة القديمة وظلّت تحتفظ ببعض الأهميّة الاجتماعيّة في ظل الإسلام في العلاقة بين الأحرار والعبيد. راجعْ روزنثال «الحريّة»، **موسوعة الإسلام**، الطبعة الجديدة، ج3، ص 589، **ومفهوم الحريّة في الإسلام**، (لايدن، 1960).

(23) حول العلاقات بين الأحرار والعبيد، راجعْ ر. برونشفيغ (Abd) **موسوعة الإسلام**، الطبعة الجديدة، ج 1 ، ص 26-40.

(24) عن المبادىء الأساسيّة للإباحة والبراءة، راجعْ الغزّالي، **مرجع مذكور سابقًا**، ج 1، ص 40؛ الشاطبي، **الموافقات**، ج 1 ، ص 109-130؛ وصالح بن سعد اللحيدان، «المتهم وحقوقه في الشريعة الإسلاميّة»، **الندوة الإسلاميّة الثالثة** (الرياض، 1402/1982).

والمكروه مِن الأفعال التي تقع بين هذين الطرفين اللذين على المؤمن أن يختار بالقياس إليهما. لكن ليس أحدهما محظورًا ولا الآخر واجبًا. (3) فئة الجائز مِن الأفعال التي تقع بين المندوب والمكروه، وهي أفعال لا يبالي الشرع بها، وللمؤمن حريّة التصرف فيها. لكن إلى جانب مقياس العدل الشرعيّ قلّما تعرّف الحريّة الفرديّة بلغة العدل السياسي والعدل الكلامي أو الديني[25].

حظي مبدآ الأخوة والمساواة، اللذان يشكلان الأساس لجماعة المؤمنين (الأمة)، بحظ مِن التعبير الأدبي أوفر مما حظيت به الحريّة. كلّ الناس الذين يؤمنون بالإله الواحد، وبرسالة نبيّه هم إخوة في الدين وأعضاء متساوون في الأمة مِن دون تفرقة عنصريّة أو اجتماعيّة. وغالبًا ما يُذكّر الإنسان بـ ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (الحجرات، 13). وفي إعلان النبيّ أن الإسلام دين للعالَمين في معاهدة مع أهل المدينة عام (1-2\622) قال «إن الله يحمي الجميع على قدم المساواة ويرعى أضعف المؤمنين»[26]. وهذه الأخوّة وهذه المساواة كانا امتيازًا للمؤمنين فقط، لكن لم يكن ثمّة حاجز يقف دون مَن يرغب في الانضمام إلى أمة المؤمنين. فالأمة، كما ورد في بند آخر مِن ميثاق النبيّ، يجتمع شملها دون غيرها مِن الناس بفضل خيطَي الأخوّة والمساواة غير المنظورين، لكن مادام غير المسلمين قد مُنحوا المواطنة في الدولة الإسلاميّة، فإن مفهوم الدولة قد أصبح في معناه أوسع مِن مفهوم الأمة. وصارت العلاقات بين الجماعات المختلفة، فضلاً عن العلاقات مع العالَم الخارجي، تحدَّد وتنظَّم طبقًا لمعيار العدل الذي تحدّده الشريعة[27].

ختامًا، ليس الاعتدال والتسامح مبدأين للعدل الشرعيّ وحسب، بل هما واجبان

---

(25) راجعْ الفصلين الثاني والثالث مِن هذا الكتاب.

(26) راجعْ نص ميثاق النبيّ مع أهل المدينة في ابن هشام، **سيرة**، ج 1 ، ص 341 وما بعدها. ولها ترجمة انكليزيّة في كتابي

War and Peace in Tthe Law of Islam, pp .206-29.

(27) حول مفهوم «الأمة» بوصفها جماعة مؤمنين، راجعْ: -

Sir Hamilton A. R. Gibb, "The Community in Islamic History", *Proceedings of the American Philosophical Society* 107 (1963), 173 - 76.

أخلاقيّان ودينيّان أيضًا. الأول يشير إلى مرونة الشريعة ويبينّ الأحوال التي يستطيع المؤمنون أن يؤدوا فرائضهم في ظلها. والآخر يحدّد موقف الإسلام مِن الجماعات غير المسلمة سواء داخل الأقطار الإسلاميّة أم خارجها. وقد وُضعت الشريعة لتصون مصالح المؤمنين وتعزّز الخير العامّ. وليس الغرض منها فرض واجبات فوق طاقة المؤمنين. لذلك مِن الضروري تلطيف حدة الشريعة بعض الشيء. وهذا التلطيف جائز طبقًا لمبدأ الاعتدال الذي يتألف مِن الإنصاف والعدل، والذي يستطيع المرء بفضلها إقامة توازن بين أحد الواجبات وقدرته على أدائه. (هود، 185، والحج، 78)[28]. أما مبدأ التسامح فإنه يقتضي الدولة حماية الجماعات الأخرى التي تشاطر المسلمين الاعتقاد بإله واحد. هذا إذا كانت هذه الجماعات تعيش في نطاق الدولة الإسلاميّة، كما يقتضي الامتناع عن اللجوء إلى القوة حين تبدأ المفاوضات ويستتب السلام بين المسلمين وغير المسلمين[29].

العدل الإجرائي

Procedural Justice

العدل الإجرائي هو مظهر الشريعة الخارجي الذي به يتحقّق جوهر العدل أو مادّته . وهذا المظهر، الذي غالبًا ما يدعى العدل الشكلي Formal justice ، يتجلّى في مدى الانتظام والحرص على الدقّة والنزاهة لدى تطبيق الشريعة. وقد لا يبدو، بوصفه شكلاً إجرائيًا للعدل، ذا أهميّة تعادل أهميّة العدل المادّي، مع أنه والحق يقال ليس أقل منه أهمّيّة. وله إجراءات كثيرة التعقيد ومتشابكة، ومِن دونه تصبح عناصر العدل ذات قيمة أكاديميّة، مثل كنز مخبوء لا قيمة له ما لم يوضع موضع الاستثمار. وحتى إذا لم تتضمن الشريعة إلا النزر اليسير، أو لا شيء مِن عناصر العدل، لأمكن أن يشعر المرء بالرضا إذا طبّق القانون بانتظام ونزاهة. وما مِن نظام قانوني، قديمًا كان أم حديثًا، يستطيع فعلاً ادعاء الدوام إذا لم يتوافر فيه العدل الإجرائي، بصرف النظر عن أن أساليبه قد تختلف مِن نظام إلى آخر.

(28) الشاطبي، **الموافقات**، ج 2 ، ص 346 وما بعدها.
(29) راجعْ الفصل السابع.

تبرهن خبرة الإسلام في العدل الإجرائي، أن المرء في المجتمعات القديمة يثق، في العادة، بالقاضي ذي السمعة الطيبة أكثر مِن ثقته بالنظام القضائي(30). وقد لا تتجلى هذه الحقيقة في مكان أكثر منها في تأكيد النظام القضائي الإسلامي مكانة القضاة والشهود ومؤهلاتهم. فبرغم أن بناء المحكمة كان متواضعًا نسبيًّا، كان تحديد صفات القاضي يلقى عنايـة خاصّة. وكان القاضي الشخصيّة المركزيّـة في العمليّـة القضائيّـة. فهو "قاض عدل" كما يقول **عبد الجبار**، قاضي القضاة الذي أشرنا إليه سابقًا. ويسمّى الشاهد "شاهد عدل" كذلك(31)، لأن العدل، الذي يلي الإيمان في الأهميّـة، أشرف خصلة ينبغي أن يتحلى بها المرء بعد الإيمان إذا قدِّر له أن يُختار قاضيًا أو شاهدًا. وقبل النظر في صفات القاضي العدل والشاهد العدل ومؤهلاتهما، لا بد مِن توضيح مفهوم العدل الخاص بالعمليّـة القضائيّـة.

استخدم الفقهاء الأوائل لفظة «عدل» صفةً للقاضي بمعنى واسع نسبيًّا، وشدّدوا على القيم الدينيّـة والأخلاقيّـة. الشافعي، مؤسس مذهب الفقه الذي يحمل اسمه، قال في تعريف لفظة «عدل» : «إنها تعني العمل في طاعة الله». ثم قال إن «طاعة الله» تعني «طاعة الشريعة أي القانون». في السعي الأخلاقي إلى العدل(32) وبما أن طاعة الله وطاعة الشريعة تعريفان للعدل واسعان، يمدّنا الشافعي بتعريف «للشاهد العدل» أكثر دقّـة، يشدِّد فيه بصورة خاصّة على خصلتين، «الصدق» و«السلوك الحسن»(33). وذكر الفقهاء المتأخرون عددًا مِن المؤهلات المحدّدة، فعرضوا مستوى أرفع مِن الكمال الديني والأخلاقي، وبذلك أثبتوا الرغبة المتزايدة في الحزم والكمال بغيّـة حمايّـة القاضي مِن الضغوط. ولهذا قال الماوردي (المتوفى 1059/450)، الذي كان قاضي القضاة عند الخليفة القائم، في وصف الشخص العادل: يجب أن يكون

(30) يبدو الإنسان في العصر الحديث ميّالاً، كردّ فعل على هذا التقليد القديم، إلى الثقة «بحكم القانون» أكثر مِن الثقة «بحكم البشر» على أساس أن الأنظمة الشرعيّـة والقضائيّـة المتطوّرة جدًّا توفِّر في الغالب معيارًا للعدل أكثر موضوعيّـة مِن استقامة الإنسان أو القاضي الذي يشرف على عمليات تطبيق العدل.

(31) راجعْ القاضي عبد الجبار، **المغني**، ج 6، ص 48-49.

(32) الشافعي، **الرسالة**، ص 25.

(33) **المصدر نفسه**، ص 492-493.

«صادقًا، جديرًا بالثقة، معصومًا، بعيدًا عن الشبهة في كل الأفعال الدينيّة والدنيويّة»[34]. إلى جانب هذه الصفات الأخلاقيّة التي كان معظم الفقهاء يعدونها ضروريّة بصورة مطلقة، يجب أن يكون القاضي:

(1) راشدًا حرًّا ومؤمنًا ذكرًا؛

(2) كامل الحواسّ، ولاسيما السمع والبصر، على الرغم مِن أن بعض الفقهاء، ولاسيما مِن المذهب المالكي، يبدون تحفّظات حول البصر، لأن القاضي يمكن أن يستعين بمن يساعده؛

(3) ذا مَلَكات سليمة تمكّنه مِن المحاكمة المنطقيّة الجيّدة، وتعينه على التصدّي للمشكلات الدقيقة المعقّدة؛

(4) مطّلعًا اطّلاعًا جيدًا على الشريعة، مبادئها وأحكامها الأساسيّة، وذا مقدرة على ممارسة التفكير القانوني مستخدمًا القياس، وعلى اتخاذ قرارات صحيحة وعادلة وفق مصادر الشريعة المعترف بها[35]. وكان القاضي عضوًا في جماعة علماء الدين، لذلك كان موضع احترام وتبجيل كبيرين لعلمه في الدين والشريعة وتمسكه بالأخلاق الحميدة. وعلى الرغم مِن هذا كان الفقهاء في عهد الأمويين وفي بداية عهد العباسيين يرفضون في الغالب منصب القاضي بسبب الضغوط السياسيّة[36]. أما المتأخرون مِن الفقهاء فقد أظهروا ميلاً أشدّ للعمل قضاة، وكانوا في الغالب يقدّمون المشورة الفقهيّة للإمام. والحقّ أن القضاة، بل كلّ جماعة «العلماء»، كانوا يُعَدّون نور العالَم والقّيمين على الدين والشريعة بعد النبيّ[37]. وكان القاضي، نائب الإمام، يعيَّن مباشرة مِن قِبل الإمام، أو مِن قِبل واليه بالنيابة عنه. وكان إذا تولى منصبه يستطيع التصرف على نحو مستقل.

---

(34) الماوردي، **الأحكام السلطانيّة**، تحقيق انجري (بون، 1853)، ص 109.

(35) راجعْ الماوردي، **مرجع مذكور سابقًا**، ص 107-111؛ **وأدب القاضي**، تحقيق سرحان (بغداد، 1972)، ج 1 ، ص 618-648؛ وابن فرحون، **تبصيرات الحكام**، ج 1، ص 17-25.

(36) حول تردُّد مالك وأبي حنيفة، مؤسسي المذهبين المالكي والحنفي، في العمل قاضيين، راجعْ ابن عبد البرّ، **الانتقاء**، ص 43-44 ، وص 170-171.

(37) راجعْ الشاطبي، **الموافقات**، ج 1 ، ص 69 -77.

ولم يكن ثمّة استئناف، خلافًا للتقليد الحديث، لكن كان في وسع القاضي أن ينقض حكمه إذا تبيّن له أن ثمّة خطأ إجرائيًا[38]. ومِن الواضح أن الرجوع عن حكم القاضي، والاحتكام إلى الإمام، الذي لم يكن بالضرورة جزءًا مِن الإجراء القضائي، لا يشبه نظام الاستئناف. إن منصب قاضي القضاة، المنصب الذي أسسه الخليفة **هارون الرشيد** (المتوفى 809/193) لم يكن يشكّل درجة مِن السلطة القضائيّة أرفع مستوىً، لأنه كان يكلَّف القيام بوظائف إداريّة مِن حيث الجوهر ، مِن دون أيّة سلطة استئنافيّة. وبحكم أن القاضي نائب الإمام، وكيل للوالي، كان هو القاضي الوحيد في المحكمة، فلم تكن هيئة المحكمة المؤلّفة مِن عدّة قضاة معروفة. وكان النظام القضائي المعمول به يتمسّك بمبدأ القاضي الفرد. على أنه على الصعيد العملي كان للمجلس في الغالب مجلس concilium مؤلّف مِن مجموعة مِن القضاة يمكن أن يسدوا النصّح للقاضي مِن دون مناقشة أحكامه، أي وظيفة مداولة deliberate function. وكان الغرض مِن هذا الإجراء تلافي الزلل. ولكن قبل أن نتناول الاستنطاق في المحكمة لابد مِن أن نستأنف الكلام حول مسألة تحديد مؤهلات الشهود لأهميتها الخاصّة في العمليّة القضائيّة.

تُعَدّ شهادة الشاهد بيّنة (دليلاً موضوعيًا) يُصدر القاضي حكمه على أساسها. لذلك يجب أن يكون الشاهد، على غرار القاضي، شخصًا عادلاً[39] والحدّ الأدنى المطلوب منه هو أن يكون عادلاً حين يلفظ شهادته. قال الشافعي، لدى حديثه عن المؤهلات الضروريّة للشاهد، إذا كان لشهادته أن تقبل:

> **«وقد يُعتبَر على الشهود فيما شهدوا فيه، فإن استدللنا على ميل نستبينه أو حياطة بمجاوزة قصدٍ للمشهود له لم نقبلْ**

(38) الشافعي، **الرسالة**، ص 450. أماعن جواز نقض القاضي قراره فيبدو أنه كان متبعًا منذ عهد مبكر، وثبّته الخليفة **عمر** (المتوفى 634/22) في رسلة إلى أبي موسى الأشعري قاضي البصرة. وتقدِّم الرسالة، التي يُحتمل أن تكون قد وضعت في تاريخ لاحق، تعبيرًا رسميًّا عن هذا الإجراء. راجعْ ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، ج 1 ، ص 66؛ وابن الأزرق، **بدائع السلوك**، ج 1، ص 255–256.

(39) الماوردي، **أدب القاضي**، ج 2 ، ص 3–58؛ وابن فرحون، **مرجع مذكور سابقًا**، ج 1، ص 169 وما بعدها.

شهادتهم. وإن شهدوا في شيء مما يدِقُّ ويذهب فهمُه عليهم في مثل ما شهدوا عليه، لم نقبل شهادتهم، لأنهم لا يعقلون معنى ما شهدوا عليه. ومن كَــثُــر غلطُه من المحدثين ولم يكن له أصل كتابٍ صحيح لم نقبل حديثَه كما يكون من أكثرَ الغلط في الشهادة لم نقبل شهادته»(40).

وضع الفقهاء المتأخرون شروطًا أخرى، وحدّدوا الأحوال التي تنطبق عليها. فقال الفيلسوف **ابن رشد القاضي** المالكي بحق، يجب أن يكون الشاهد مؤمنًا حرًا راشدًا، ويجب أيضًا أن يكون «عادلاً»، قبل كل شيء، كما جاء في القرآن الكريم: ﴿...وأشهِدوا ذوَي عدلٍ منكم وأقيموا الشهادة لله..﴾ (الطلاق، 2). وبهذا بيّن الحدّ الأدنى المطلوب لقبول شهادة الشاهد. يضاف إلى هذا أن بعض الفقهاء احتجوا بأن الفاسق لا يكون أهلاً للشهادة ولو تاب. لكن معظم الفقهاء كانوا يميلون إلى قبول شهادته إذا تاب(41). وليس مِن اللازم أن يشهد أربعة شهداء عدول إلا في حالة الزنا (النساء، 15 والنور، 4). أما في سائر الحالات الأخرى فإن الحدّ الأدنى المؤلّف مِن رجلين أو مِن رجل وامرأتين يُعَدّ كافيًا (البقرة، 282)(42). ويجب أن تُسنَد شهادة كل شاهد عدل بشهادة شاهد عدل آخر يدعى المزكّي، ويجب أن يُثبت شخص عادل آخر عدالة كل شاهد آخر. وتُعَدّ مؤهّلات الشهود ذات أهميّة قصوى لضمان الحياد والعدل في العمليّة القضائيّة. وما إن تتحدَّد الإجراءات التمهيديّة حتى يكون القاضي مستعدًّا للمحاكمة وإصدار الحكم النهائي. وفي رسالة التوصيّة إلى أبي موسى الأشعري حُدِّدت قواعد اتخاذ القرارات، لكن يبدو أن هذه القواعد قد وُضعت، كما أسلفنا، في فترة متاخرة. ولعل أقدم الأقوال الجديرة بالثقة حول الموضوع هي التي وردت في جواب **الشافعي** عن سؤال يتعلق بالموضوع، وجاء فيه:

«أقضي على الرجل بعلمي أنَّ ما ادُّعِــيَ عليه كما ادُّعِيَ، أو إقرارِه، فإن لم أعلمْ ولم يُــقِــرّ قضَــيتُ عليه بشاهدَين، وقد

---

(40) الشافعي، **الرسالة**، تحقيق أحمد محمد شاكر (القاهرة، 1358/1940) ص 381-382.

(41) ابن رشد، **بدايــة المجتهد**، ج 2 ، ص 386؛ ابن فرحون، **مرجع مذكور سابقًا**، ج 1 ، ص 170.

(42) الشافعي، **الرسالة**، ص 147-148؛ وابن فرحون، **مرجع مذكور سابقًا**، ج 1 ، ص 240 وما بعدها.

يغلطان ويَـهِمانِ، وعلمي وإقرارهُ أقوى عليه من شاهدَين، وأقضي عليه بشاهد ويمين، وهو أضعف من شاهدَين، ثم أقضي عليه بنكوله عن اليمين ويمين صاحبه، وهو أضعف من شاهد ويمين، لأنه قد يَنكِلُ خوف الشُّـهرة، واستصغارَ ما يحلف عليه، ويكون الحالف لنفسه غير ثقة وحريصًا فاجرًا»[43].

هذه العمليّة التي وصفها الشافعي كما وجدها في القرن الثالث\التاسع بقيت بعناصرها الأساسيّة حتى العصر الحديث نموذجًا للإجراء القضائي، وإن لم تخلُ مِن بعض الصقل. والعناصر الأساسيّة هي: (1) اعتراف المتّهَم بيّنةٌ أولى. (2) شهادة شاهدَي عدل. (3) قَسَم يمين مِن قِبل الطرفين، وشهادة شاهد واحد. أما في العصر الحديث فقد تُعَدُّ الشهادة دليلاً موضوعيًّا، بينما يُعَدّ اعتراف المتّهَم دليلاً ذاتيًّا بصورة أساسيّة. وفي الماضي كان الدين يُعزِّز الشريعة، وما كان يُتوقَّع مِن المؤمن أن يقول كذبًا ضدّ نفسه. ولا كان يُقسم بالله إذا لم يعُدّ شهادته صحيحة. الفاسق وحده، الذي يُعرَف عنه الاستخفاف بالدين، قد يشعر أن لا شيء يحمله على قول الحقّ إذا حلف اليمين. لهذا السبب يُعَدّ الفاسق شاهدًا غير عدل. فالفِسق نقيض العدل. لكن ثمّة محاذير أخرى موضع نظر وبحث في العصر الحديث، وسوف تتاح لنا فرصة للعودة إليها.

هل كانت هذه العمليّات القضائيّة ملائمة لتأمين العدل القانوني؟ الحق أنه كان ثمّة فروق بين العدل المادّي والعدل الإجرائي تجعل العمليّة القضائيّة غير ملائمة لضمان العدل المادي. وهذه الفروق، فضلاً عن المخالفات للأصول القانونيّة في إدارة العدل كان لها تأثير سيئ في معيار العدل القانوني.

التباين بين العدل المادي والعدل الإجرائي

العدل المادّي والعدل الإجرائي مظهران مِن العدل يحدّدهما النظام العامّ في مجتمع معيّن. ينبغي إذن ألا يكون بينهما تباين أو تناقض. لكن على الصعيد العملي ما مِن نظام عامّ يبلغ حدًّا مِن التماسك والتنظيم يجعله في مأمن مِن إمكان وجود نوع مِن التباين بينهما.

---

(43) الشافعي، **الرسالة**، تحقيق أحمد محمد شاكر، ص600؛ وحول عرض أكثر تفصيلاً للمحاكمة، راجعْ الماوردي، **أدب القاضي**، ج 2 ، ص 240 وما بعدها.

ومعيار العدل المادّي الذي يتألف في الإسلام مِن مجموعة مِن القيم الدينيّة والأخلاقيّة التي يجلّها الناس كثيرًا أبعد مِن أن يتحقّق بوساطة العمليّة القضائيّة. وهذا بالرغم مِن التشديد على مؤهّلات مَن يتولى منصب القاضي، ودقة قانون البيّنة (Law of evidence) . ويضاف إلى هذا أن تطوّر البنية القضائيّة يقتصر على تأسيس هيئات قضائيّة فرعيّة تعمل بصورة مستقلة عن نظام المحاكم. فليس ثمّة، بالدرجة الأولى، انتظام وانسجام في العدل الإجرائي، . ويعود هذا في جانب منه إلى أن القضاة لم يكونوا مقيّدين بقواعد مثل قاعدة لزوم ما سبق البتّ فيه (*stare decisive*) وهي قواعد مِن شأنها أن تجعل قراراتهم منسجمة مع قرارات محكمة أرفع مستوى، كما تجعلها منسجمة بعضها مع البعض الآخر.

ينشأ عن ذلك أن العدل الإجرائي لم يُحفظ بفضل عمليّة قضائيّة موحّدة، بل بوساطة نظام معقّد ذي طابع قضائي في جانب منه، وذي طابع إداري في جانب آخر. ولم تقنَّن الشريعة (بالمعنى الحديث لكلمة تقنين)، ولم تطبَّق على نحو موحَّد بوصفها نظامًا متماسكًا في كل البلاد. فلم تكن الفروق في الإجراء القضائي قائمة بين طائفتي السُّنّة والشيعة الكبيرتين وحسب، بل كانت توجد بين المدارس الفقهيّة أيضًا. ذلك أن الاختلافات على أسس عقائديّة وشرعيّة كان لا بد أن تفضي إلى اختلافات في تطبيق العدل مِن منطقة إلى أخرى.

آثر الفقهاء أن يتصدّوا لقضايا التشريع خارج نطاق الدولة، كما أشرنا سابقًا[44]، بسبب الخلافات بين الأحزاب والجماعات المتناسقة منذ البدايّة حول مسألة العدل السياسي، ورفض بعضهم العمل في القضاء. فمالت الشريعة لأن تصبح قانونًا فقهيًا (*jurist law*)، على الرغم مِن أن المراسيم التي كانت تصدرها الدولة كانت تُدمج في الشريعة كلما ثبت أنها تنسجم مع المصادر النصّيّة (*textual sources*).

بعد قيام الخلافة العباسيّة في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي انجذب الفقهاء شيئًا فشيئًا إلى خدمة الدولة. ونوقشت في الدوائر السياسيّة العليا الحاجة إلى إقامة شكل مِن الانسجام والتناسق في النظام الشرعيّ. وقدّم ابن المقفّع (المتوفى 756/139) الذي كان موظّفًا في إدارة البصرة الإقليميّة مذكّرةً إلى الخليفة أبي جعفر المنصور تضمّنت مجموعة اقتراحات تمس كلّ مظاهر تطبيق العدل ـ

(44) راجعْ الفصل الثاني.

العسكريّة والمدنيّة والماليّة والقضائيّة. وكان الغرض مِن تلك المذكّرة تحسين وضع النظام بتقنين كل القوانين في نظام قانونيّ متماسك[45]. لفت ابن المقفّع انتباه الخليفة بشكل خاص إلى الاختلاف في القرارات القضائيّة بين ولايّة وأخرى، ومن محكمة إلى أخرى، لدى معالجة قضايا متشابهة ينبغي أن يطبّق بشأنها بنزاهة معيار عدل واحد متماسك. وبيّن ابن المقفّع أن بعض القضاة كانوا يزعمون أنهم كانوا يتخذون قراراتهم على أساس سنّة النبيّ، مع أن السُّنّة التي كانوا يطبقونها «لم تكن سنّة النبيّ إطلاقًا» على حدّ قول ابن المقفّع. وكانوا يتبعون ميولهم الخاصّة باسم السُّنّة. وزعم قضاة آخرون أنهم كانوا يستندون في قراراتهم إلى القياس بينما كانوا يظلمون هذا الطرف أو ذاك على الرغم مِن أن غرض القياس نُشدان الإنصاف والمساواة حينما لا تكون ثمّة قاعدة محدّدة قابلة للتطبيق على الوضع المعيّن. وأشار ابن المقفّع على الخليفة، مِن أجل إصلاح العمليّة القضائيّة، بإصدار قانون موحّد يُستمَدّ مِن مصادر الشريعة المعترف بها لكي يطبّق في كل البلاد[46]

لا حاجة بنا للقول إن ابن المقفّع لم يكن الشخص الوحيد الذي لفت انتباه الخليفة إلى الاختلاف وعدم الانتظام في العدل الإجرائي. فالحقّ أن الخليفة المنصور نفسه أدرك فيما يظهر أن النظام القضائي يحتاج إلى إصلاح. ويروى أنه بمناسبة الحج إلى مكّة حثّ الإمام مالكًا (المتوفى 795/179)، رئيس المدرسة الحجازيّة في الفقه، على تصنيف دليل مختصر في الفقه على أساس سنّة النبيّ يمكن اعتماده موسوعة قانونيّة (*Corpus Juris*). لكنّ مالكًا لم يرَ أن مصنّفه يجب أن يكون النصّ الوحيد الواجب اتباعه معيارًا لإقامة العدل في ديار الإسلام. ولعله كان يعبّر بذلك عن النظرة السائدة بين نظرائه[47]. فقد كان الفقهاء يعارضون حقًّا فرض السلطات نظامًا قانونيًّا موحّدًا لأنه كان لكل فقيه بارز منهم أتباع، وكان يميل إلى إنشاء مدرسة فقهيّة تحمل اسمه، الأمر الذي أدّى إلى ظهور مذاهب فقهيّة متنوعة بدلاً مِن القبول بنظام موحّد للشريعة (على الرغم مِن عدم الاعتراف، في نهايّة الأمر، إلا بأربعة مذاهب فقهيّة في ظل الإسلام السنّي). إن تنوع المذاهب قد يغني حقًّا النظام التشريعي بمجمله. وقد سعى الفقهاء إلى تبرير الميل نحو التنوع في النظام

(45) للاطلاع على النصّ راجعْ عبد الله بن المقفّع «رسالة في الصحابة»، **رسائل البلغاء**، تحقيق كرد علي (القاهرة، الطبعة الثالثة، 1946)، ص 117–134.

(46) **المصدر نفسه**، ص 126–127.

(47) راجعْ ابن عبد البرّ، **الانتقاء**، ص 40–41؛ أبو زهرة، **مالك**، ص 188–89.

التشريعيّ لا إلى توحيده[48] اعتمادًا على حديث عن النبيّ يروى أنه قال فيه «الخلاف بين العلماء رحمة لأمتي». لكن المدارس الفقهيّة، على الرغم مِن اتفاقها في الأمور الأساسيّـة، قبلت الاختلافات بينها على حساب توحيد النظام التشريعي.

ولعله لم يكن أقلّ أهميّـة توكيدُ الوسيلة القانونيّـة القديمة ثانيّـة، أعني تلك المسمّاة الحيَـل الشرعيّة، وهي ضرب مِن الحيَـل يبدو بفضلها فعل معيّن شرعيًّا بالمعنى الظاهر للشرعيّـة، وإن لم يكن منسجمًا مع روح الشريعة ومقاصدها العامّة[49]. وفي كل فروع الشريعة أمثلة على ذلك. لكن حسبنا مثل أو مثلان لتوضيح النقطة. المرأة التي تسعى إلى الطلاق لكن تعجز عن الحصول عليه مِن دون مبادرة مِن زوجها كان يُشار عليها بأن ترتدّ عن الإسلام على أساس أن الرباط الشرعيّ بين الزوج والزوجة ينحلّ إذا غيّرت المرأة دينها (بنيّـة العودة إلى الإسلام بعد الطلاق، على سبيل الافتراض). وعلى النحو نفسه قد يرغب رجل ما في توريث أحد أولاده مقدارًا مِن المُلك أكبر مِن حصته، على الرغم مِن أن قانون الإرث لا يبيح له ذلك. لكن إذا صرّح قبل موته بأنه مدين لشخص ما بمبلغ معيّن مِن المال، فلا بد مِن تسديد الدين قبل توزيع التركة (ويفترَض أن الشخص الذي دُفع الدين الوهمي له سيحوّل المبلغ إلى الولد الذي عيّنه الوالد)[50]. حالات مِن هذا القبيل وغيرها، لاسيما تلك التي تتعلق بالمعاملات التجاريّـة، كانت تدوَّن وتُـرفع إلى المحكمة للقضاء فيها. وكان القاضي يجد نفسه ملزَمًا في الغالب بالفصل فيها استنادًا إلى البيّنة المقدَّمة. فالحيَـل، بهذه الصورة، مفهوم شرعيّ يُستعمل عن وعي وسيلةً لتحقيق غايـة منافيـة للشرع. وقد أصبحت ذريعة، أي أن هذا في حقيقة الأمر كان يعني أن العدل المادّي يخضع للعدل الإجرائي.

---

(48) وضع الفقيه الشعراني مصنّفًا في الفقه عالج فيه الخلافات بين الفقهاء على أساس حديث النبيّ بأن الخلافات بين العلماء بركة. راجعْ الشعراني، **كتاب الميزان الكبرى**، (القاهرة، 1351\1932)، ج 1، ص 36-40.

(49) الحيَـل جمع حيلة وتُستخدم في القانون وسيلةً شرعيّـة لغرض غير قانوني. (راجعْ الجرجاني، كتاب **التعريفات**، ص 100). وأقرب مرادف للحيل الشرعيّـة في التراث القانوني الغربي هو الحكايـة القانونيّـة (legal fiction)، وهي كلمة ابتكرها Sir Henry S. Maine لكي تتضمن فعلاً خارج القانون. راجعْ *(Maine, Ancient Law, chap. 2)*..

(50) عن أشكال أخرى مِن الحيَـل، راجعْ ابن قيّم الجوزيّـة، **كتاب إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين**، (القاهرة، بلا تاريخ)، ج 2، ص 264.

لم يكن مفهوم الحيَل مجهولاً قبل الإسلام، وقد تناوله القانون القديم. ونهى النبيّ عن استعماله، ولم يُجزه إلا في المواقف الصعبة جدًّا التي لا تكون على حساب العدل. مثال ذلك قصّة يعقوب في التوراة. فقد كان هذا قد أخذ عهدًا على نفسه بأن يجلد زوجته مائة جلدة، لكنه نجا مِن القسوة في تنفيذ قسمه حين أوحي إليه أن يترفَّق في جَلدها ﴿وخذْ بيدك فاضربْ به ولا تحنثْ ...﴾ (صاد، 44). واستنادًا إلى هذه السابقة التوراتيّة أجاز النبيّ إمكان اللجوء إلى مفهوم الحيَل لكن في الحالات الصعبة جدًّا فقط، وإذا لم ينتقص هذا مِن العدل، كما حذّر مِن إساءة استعمالها.

احتدم الخلاف منذ أوّل عهد الإسلام بين الفقهاء حول صحة الحيَل وانطباقها على العدل الشرعيّ. وتركّز في البدء على المواقف الحادّة والمعاملات التجاريّة التي صدرت بشأنها أقوال غير واضحة إما عن أشخاص لم يتوقّعوا الأثر الشرعيّ السلبي المترتب عليها، أو عن أشخاص لم تكن لديهم نيّة للوفاء بأقوالهم. وذلك كأن يقول أحدهم: «إذا فعلتُ كذا وكذا (أو إذا لم أفعل كذا وكذا) فامرأتي طالق». وطبقًا للعدل الإجرائي يكون مثل هذا القَسَم ملزمًا، لاسيما عند الفقهاء الذين كانوا يعترفون بالمعنى الحرفي للتصريح. ويحتج الفقهاء الحنفيّون بأن تحديد النيّة صعب في العلاقات البشريّة، لذلك ينبغي في رأيهم تطبيق الشريعة طبقًا للمعنى الحرفي.

استعمل الفقهاء الحنفيّون على أساس هذا المذهب الفقهي الحيَل وسيلةً لتبرير أفعال تعَدّ لولا ذلك غير شرعيّة طبقًا لمقصد الشريعة. وقالوا في تبرير هذا المذهب إنه في الظروف التي يقسم فيها الشخص بعبارة فيها لَبس تكون القَسَم غير ملزمة استنادًا إلى حديث نبوي رواه الخليفة عمر، (إن في معارض الكلام لا مندوحة مِن الكذب)[51]. ويرى الفقهاء أن القَسَم ليست ملزِمة في الظروف التي تقود فيها صاحبها إلى موقف غير عادل (أي يكون فيه مظلومًا). وكانوا يقولون إن النبيّ ذاته استثنى مِن اليمين ثلاث حالات: إذا كذب المرء ليصلح ما فسد بين رجلين، وإذا كذب على زوجته إذا وعدها وعودًا ولم يفِ بها، وإذا كذب في حالة الحرب[52]. وبرغم أن أبا حنيفة لم يكن ليغفل عن إمكانات إساءة الاستعمال (كما يشهد خلافه مع فقيه معاصر له)، يبدو أن أتباعه قد مالوا إلى اتباع معنى الشريعة الحرفي بدقة

(51) **صحيح البخاري**، ج 4؛ وابن القيم، **الإعلام**، ج 3 ، ص 204–207.

(52) المبرّد، **الكامل**، ص 632؛ وابن القيّم، **مرجع مذكور سابقاً**، ج 3 ، ص 169–170.

أكبر، وأولَوا انتهاكات روح الشريعة اهتمامًا قليلاً، أو لم يلتفتوا إليها على الإطلاق(53). وقد يوضِّح بعض الأمثلة هذه النقطة. قد يشتهي أحدهم امرأة فيتزوجها لا ليعيش معها لكن بنيّة تطليقها فورًا بعد الزواج، وذلك لكي يتلافى عقوبة الزنا. وكذلك الشريك في عَـقار، إذا أراد ألا يتخلى عن حصته لشريكه بموجب حقّ الشُّـفعة الملزِم يتصرّف بحصّته في العَقار فيمنحها هديّة إلى شخص آخر (على فرض أن هذا الشخص سيدفع له الثمن المتفق عليه بهديّـة مماثلة). وعلى النحو نفسه، قد يرغب امرؤ في شرب الخمر المحظور شرعًا فيزعم أنه قد أُبيح له معاقرة الخمر حين يكون محزونًا ويعاني مِن الشدّة والضيق(54).

رفض الفقهاء معارضو الحيَـل هذه الأوضاع وأمثالها لأنها تنافي روح النصوص الشرعيّة ومقاصد الشريعة. رفضها كثيرون مِن الفقهاء منذ أيام أبي حنيفة . **فابن المبارك** (المتوفى 797/181)، عالم الحديث المعاصر لأبي حنيفة، دان أبا حنيفة وعدّه مرتدًّا عن الإسلام لأن مذهبه في الحيَـل يُـعَـدّ انتهاكًا للشريعة ومخالفًا للدين(55). ومالك والشافعي أيضًا، وهما مؤسسا مدرستين فقهيتين كبيرتين، عارضا الحيَـل، برغم أن بعض أتباعهما ميزوا بين نوع مِن الحيَـل افترضوها شرعيّـة، ونوع آخر منها عدّوها منافيّـة للشريعة. أما الفقهاء الحنابلة لاسيما ابن تيميّـة (المتوفى 1328/728) وتلميذه ابن قيّم الجوزيّـة (المتوفى 1350/751) فقد شجبوا الحيَـل لأنها تنافي المصادر النصّيّـة وتقوم على الخديعة والمكر(56). وأصرّ ابن قيّم على أنه لا يُعقَل أن يُحظر فعل بأحد القوانين، ويباح بقانون آخر في ظلّ النظام التشريعيّ ذاته(57). لكن ابن قيم يستثني مِن ذلك عقود الإيجار حين يسجل صاحب المنزل منزله باسم زوجته كي يتجنّب إمكان اتخاذ المستأجر غيابَـه ذريعةً لتأخير دفع الأجرة، وكان

(53) انظر أبا يوسف، **اختلاف أبـي حنيفة وابن أبـي ليلى**، تحقيق الأفغاني (القاهرة، 1358/ 1938)؛ وابن قيّم، **إعلام**، ص 320 وما بعدها.

(54) لمزيد مِن الحالات، راجعْ الشيباني، **كتاب المخارج في الحيَـل**، تحقيق Schacht (ليبزيغ، 1930)؛ وابن قيّم، **مرجع مذكور سابقًا**، ج 3، ص 153–158 و213 وما بعدها.

(55) عن منتقدي أبي حنيفة، راجعْ أبا بكر الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ج 13 ، ص 403–424؛ وقارن مع أبي المظفر عيسى، **كتاب الردّ على الخطيب البغدادي**، ص 93–95.

(56) ابن تيميّـة، **إقامة الدليل على إبطال التقليد**، ص 63 وما بعدها.

(57) ابن قيّم، **مرجع مذكور سابقًا**، ج 1 ، ص 140 وما بعدها.

يرى أن حيلة كهذه ليست مخالفة للشرع[58]. أما بعض الفقهاء الشوافعة، أمثال الشاطبي (المتوفى 1388/790) وسواه فكانوا لا يتحرّجون مِن قبول استثناءات أخرى على أساس الأحوال الشاقّة والظروف المخفّفة مثل الزواج المؤقت وشرب الخمر في الديار غير الإسلاميّة إذا كانت قوانينها لا تحظر مثل هذه الأفعال[59]. لكن أصرّ معظم الفقهاء على وجوب التزام المؤمن بقوانينه لاسيما تلك التي تنظّم أحواله الشخصيّة ولو كان في غير بلده[60].

يمكن أن يقف الإنسان إلى جانب الحيَل في الأحوال الشاقة أو حين لا يكون بدٌّ مِن الاختيار بين خطأين. لكن يجب ألا يحدث هذا إلا في الظروف الاستثنائيّة. ثمّ قد يجوز ارتكاب فعل منافٍ للشريعة لصيانة المصلحة العامّة على مذهب (الاستصحاب)[61]. ففي مثل هذه الأحوال قد يتصرّف المرء بدافع الضرورة (*Jus necessarium*) بغية إنقاذ حياته أو حياة آخرين مِن الموت[62] أما في غير ذلك فتصبح ممارسة الحيَل سخريّة مِن العدل الشرعيّ. ولم تبذل السلطات الإسلاميّة إلا في العصر الحديث جهدًا لوضع حدٍّ للحيَل بتأثير مِن الإجراءات القضائيّة الغربيّة، فاتُّخذت بعض الخطوات لتحسين العمليّة القضائيّة كلها. وجرت قبل العصر الحديث محاولة متواضعة للحدّ مِن ممارسة الحيَل عن طريق مبدأ سدّ الذرائع مِن أجل تلافي آثارها الضارة في العدل الشرعيّ.

يعني مصطلح «الذريعة» حرفيًا وسيلة[63]. وقد وُضع مذهب الذريعة لمكافحة الحيَل بصورة خاصّة. والفقهاء الذين اقترحوا هذا المذهب أوضحوا بلا لَبس وبكل جلاء أن الإتيان بفعل يتفق حرفيًا مع أحد القوانين بقصد تجاهل الغرض مِن قانون آخر يتنافى لا مع مقاصد الشريعة وحسب بل يخالف المصادر النصّيّة أيضًا[64].

(58) عن حالات مِن الحيَل المعدودة شرعيّة، راجعْ **المصدر ذاته**، ج 3 ، ص 210–213.

(59) الشاطبي، **الموافقات**، ج 2 ، ص 378–380 وص 387–391.

(60) للاطلاع على ملخص لوجهات النظر المؤيدة والمعارضة، راجعْ أ. أ. شرف الدين، ابن **قيم الجوزيّة** (القاهرة، 1956)، ص 108–112.

(61) راجعْ حول مذهب (الاستحسان والاستصلاح):
R. Paret, "Istihsan and Istiṣlāh", Encyclopaedia of Islam lst ed. 1, 255 - 59

(62) الغزالي، **المستصفى**، ج1، ص 255-259

(63) عن معنى الذريعة، انظر ابن القيم، **مرجع مذكور سابقاً**، ج3، ص119-120

(64) عن مذهب الضرورة، انظر ابن قيّم **مرجع مذكور سابقاً**، ص121 وما بعدها.

وبموجب هذا المذهب تعدّ غير شرعيّة الممارسات مِن قبيل الشُّفعة والزواج الذي لا يُقصد منه الدوام. يضاف إلى هذا أن الزواج المؤقّت، وتناول الخمر في البلدان الأجنبيّة يُعَدّان غير شرعيين، على الرغم مِن أن القانون الشيعي يبيح الأوّل، وأن القانونين السنّي والشيعي يحظران الثاني. وبحسب ما ورد في الكتابات القانونيّة، يبرَّر شرب الخمر في البلدان الأجنبيّة بمعاناة المغترب من الاكتئاب أو المصاعب، ويبرَّر الزواج المؤقّت بأن المؤمن يقطن خارج الديار الإسلاميّة وليس بالضرورة لأن البلدان الأجنبيّة لم تحظر الزواج المؤقّت(65). لكن بموجب مذهب سَدّ الذرائع لا يحق للمؤمن أن يلجأ إلى مبرِّر مزيَّف في سبيل مصلحة شخصيّة. وكانت الأفعال مِن هذا القبيل انتهاكًا في الحقيقة للعدل الإجرائي.

الإنصاف والعدل الإجرائي

(Equity and Judicial Procedure)

في الإسلام، كما في الأنظمة التشريعيّة الأخرى، كالقانون الروماني، والقانون العامّ (Common Law) وسواهما، ظهر إلى الوجود شكل مِن الإنصاف حينما كانت العمليّة القضائيّة تحتاج إلى الإصلاح نتيجة تبني شكل مِن العدل الشرعيّ أرفع مستوى. وقد يبدو مِن المستغرب حقًّا الحديث عن الإنصاف كشكل مِن العدل أرفع مستوى، لاسيما في نظام تشريعيّ يريد أن يكون تجسيدًا للعدل الإلهي. لكن معيار العدل المتجسد في أي قانون لا يمكن في الحقيقة تطبيقه دائمًا على كل الأوضاع. لهذا يتحدّث أرسطو عن الحاجة إلى الإنصاف كـ «مصحّح للعدل الشرعيّ». وذلك على افتراض أن بالإمكان تحقيق العدل الشرعيّ على مستويَيْن كلاهما جيّد، لكن الإنصاف «أعلى رتبةً»، على حدّ قوله(66).

اتّخذ الإنصاف الذي خرج إلى حيّز الوجود في الشرع الإسلامي شكلَ مجالس المظالم، ومحاكم خاصّة متنوعة ترمي إلى تحسين العدل الإجرائي بالإضافة إلى توفير مجموعة مِن القوانين الوضعيّة لمعالجة مشكلات خلت الشريعة مِن قواعد يمكن تطبيقها عليها. وعلى غرار الإنصاف الروماني والإنصاف الإنجليزي، حيث

(65) الشاطبي، **مرجع مذكور سابقاً**، ص388-390 .
(66) أرسطو، **الأخلاق**، [20-1137]

كان يجب على كبير قضاة البلديّة (Practor) وعلى محكمة القضاء المطلق (Chancery court) تحسين العدل الإجرائي، سعت السلطات الإسلاميّة إلى إقامة (مجالس المظالم) لمعالجة مشكلات العدل الإجرائي والشكايات التي لم تكن مِن اختصاص المحاكم النظاميّة. لكن هل كان القصد مِن مجالس المظالم والمحاكم المرتبطة بها القيام بوظائف محاكم الإنصاف؟

ليس القصد أن نبحث في تركيب مجالس الإنصاف وعملها. فمن شأن هذا أن يبعدنا عن مجال بحثنا. وسنكتفي بمعالجة علاقتها بالعدل الشرعيّ[67]. خرجت مجالس المظالم إلى الوجود في القرن الثالث/التاسع على الرغم مِن أن شكلاً مِن العدل الإجرائي كان ينفّذ في فترة أسبق بوساطة مجالس عرضيّة يرأسها الإمام أو مَن يليه مباشرة مِن الموظفين. وكان عليها، على غرار المحاكم الأصوليّة، أن تعالج الشكاوى الخاصّة، سواء تَسبَّب بها فرد أم مجموعة مِن الأفراد، أم هيئة إداريّة، وأصاب أحدَ الأشخاص حَيفٌ بسببها. لكن لم يكن الغرض مِن هذه المجالس القيام بإجراء استئنافي. كانت محاكم منفصلة تطبّق في الأصل مجموعة مِن القوانين السياسيّة (العلمانيّة تقريبًا)، لا الشريعة بالضرورة. يضاف إلى هذا أن المنازعات التي لا تدخل ضمن اختصاص المحاكم النظاميّة كانت تُرفع مباشرة إلى (مجالس المظالم) للفصل فيها. هذه المجالس التي كانت تستمدّ سلطتها القضائيّة مِن الإمام ويُعهد بها إلى رجال يشغلون مناصب عاليّة، وزراء وولاة وسواهم، أثبتت أنها كانت أشدّ فعّاليّة مِن المحاكم النظاميّة، وكانت قراراتها تطبَّق بسرعة أكبر منها في المحاكم النظاميّة. وبهذا المعنى الضيّق يجوز القول إن (مجالس المظالم) كانت تؤدي وظائف محاكم الإنصاف.

لكن نظرًا لأنه لم يكن ثمّة قواعد أو سوابق مستقرّة ترشد قضاة (المظالم)، فقد تبين أن إجراءاتهم كانت في أغلب الأحيان اعتباطيّة، وأن فصلهم في القضايا كان يختلف كثيرًا مِن حالة إلى أخرى. كان الإمام، أو أحد الموظفين الذين يلونه مباشرة، يباشر بعض القضايا، لكن في معظم الحالات كان ينظر فيها موظفون أدنى رتبةً يفوَّضون سلطتَي النظر والفصل في الدعاوى. ولم يُسمح لهذه المجالس بأن تتطور

---

(67) عن تركيب مجالس المظالم ووظائفها، انظر الماوردي، **مرجع مذكور سابقاً**، ص-164 128 . ولدى:

Emile Tyan "Judicial Organizations" in Khadduri and Liebesny, eds. *Law in the Middle East* (Washington, D.C. 1955), pp.263-78.

إلى نظام قضائيّ مستقل بصورة محاكم إنصاف، لأنها كانت تعمل على العموم في خدمة أهداف السلطة العليا. ولم يعترف معظم الفقهاء بها محاكم على الإطلاق، محتجين بأن علاقتها بالشريعة إما كانت واهيـة أو غائبة[68]. لهذا السبب يصعب أن تُعَدّ مجالس المظالم مجالس إنصاف حقيقيّة. ولذلك لم تستطع لا تصحيح العدل الإجرائيّ، ولا إدخالَ تحسينات على العمليّة القضائيّـة.

وكان ثمّة إلى جانب (مجالس المظالم) محاكم أخرى خاصّة أُقيمت للعمل باختصاص محدود، وتعرّف بالغرض الذي أقيمت من أجله، أو بطبيعة النزاع الذي تنظر فيه. مِن هذه المحاكم التي كانت تطبّق الشريعة على غرار المحاكم النظاميّـة نذكر تلك التي أُقيمت مِن أجل الجيش في الولايات، وتلك التي أُقيمت للنظر في دعاوى مدنيّـة محدّدة وكان يرأسها (الحاجب) الذي يستمدّ سلطة الفصل في الدعاوى مِن الإمام أو الوزير[69]. وكان هناك أيضًا محاكم أخرى لمعالجة العدل الجنائي ويعهَد بها إلى قاضي الشرطة. لكن هذه المحاكم جميعًا كانت تطبّق القانون ذاته الذي تطبّقه المحاكم النظاميّـة، فلا يمكن القول إنها كانت تؤدي وظائف محاكم الإنصاف على الرغم مِن استقلالها عن المحاكم النظاميّـة.

ويتصل اتصالاً وثيقًا بالعمليّة القضائيّـة مؤسسة الإفتاء التي تعادل المؤسسة الرومانيّـة (*jus respondendi*)؛ تمثّل تعبيرًا عمليًا عن مبدأ الشورى. ويدعى الفقيه الذي يمارس الإفتاء (المفتي). وتتألف وظيفته بالدرجة الأولى مِن الإجابة عن الأسئلة التي تتصل بالشريعة. ولما كانت الشريعة قد اتخذت شكل قانون فقهي، فإن الحاجة إلى التأويل كانت ماسّة مِن أجل تطوّرها. يضاف إلى هذا أن فتوى المفتي تمدّ الشريعة بالمرونة، لأن الفتوى لم تكن تتطلب حجّة أو سببًا. لهذا يمكن أن يكون الإنصاف أساس رأي المفتي الشرعيّ شريطة أن ينسجم مع المبادئ القانونيّـة والأخلاقيّـة العامّة للشريعة. لكن لم يكن مِن حق الفتاوى تغيير مبادئ الشريعة أو قوانينها، لأنها كانت تصدر استجابة لمواقف عمليّة. وكان يمارس الإفتاء في أول نشأته فقهاء خاصّون، لكنه صار بالتدريج تحت إمرة الدولة. وتحوّل مِن أداة لإدخال

---

(68) الماوردي، **مرجع مذكور سابقاً**، ص 140-141

(69) ربما كان الحاجب كبير أمناء المحكمة، أو موظفاً تابعاً تعينه المحكمة أو الوزير. (انظر ابن الأزرق، **مرجع مذكور سابقاً**، ج1، ص 269-274 .

تعديل في معيار العدل مِن زاويّـة شخص يهتدي بضميره وبالأخلاق العامّة، إلى زاويّـة دولة لم يكن موظّفوها ليأبهوا دائمًا بالرأي العامّ. وقد تبيّن أن مصنّفات الفتاوى كانت مفيدة لتطوير الشريعة، كما كانت مرشدًا لمفتين آخرين[70].

يُعَدّ القوس ، بوصفه مؤسسة مكمّـلة للنظام القضائي، ضروريًّا على نحو مطلق لضمان العدل الإجرائي. والوكيل في الإسلام هو الذي يُعهَد إليه بمصالح فريق ما. والصفقة التي يبرمها الزبون والوكيل هي عَقد وكالة. وعلى الرغم مِن أن دور الوكيل ذو صلة وثيقة بالعدل الإجرائي لم تكن الوكالة تعدّ جزءًا ضروريًّا للإجراء. لكن مع مرور الزمن أصبح دور الوكيل مهمًّا إلى حدّ أن النظام القانوني العثماني اعترف به ونُشر في المجلّة[71].

لا حاجة بنا للقول إنه قد تبيّن أن العدل الإجرائي لم يكن وافيًا بمتطلّبات العدل في ظلّ النظام القانوني الإسلامي. فلم تكن المحاكم تفي بأغراض العدل لا في بنيتها ولا في عملها. مِن حيث البنيّـة لم تكن موحّدة لأن النظام القضائي لم يكن مترابطًا، وكان القاضي معوّقًا لأنه لم يكن السلطة الوحيدة التي تُرفع إليها الدعاوى للفصل فيها. وكان لا بدّ مِن حدوث تناقضات قضائيّـة، أما مِن حيث عملها فإن العمليّـة القضائيّـة كانت تخضع للضغوطات السياسيّـة على الرغم مِن أن القاضي كان مِن حيث المبدأ يتمتّع بالحصانة، وأن الإمام كان مسؤولاً عن تحقيق العدل طبقًا للعمليّـة القضائيّـة. كان أصحاب المناصب العليا يحاولون غالبًا التدخّل في الإجراء القضائي. وكان تعيين القاضي وفصله ينالان مِن استقلال النظام القضائي.. كان القاضي غالبًا ما يخضع للضغوط السياسيّـة المتزايدة حين يكون الولاة المحليون مستقلين استقلالاً كاملاً أو شبه كامل عن السلطة المركزيّـة. ولم يبدأ النظام القضائي بالتغيّر إلا في العصر الحديث عندما أصبحت الدولة الإسلاميّـة ذات سيادة تامّة. فقبل الحكّـام في معظم الدول الإسلاميّـة مبدأ فصل السلطات على رغم أن المحاكم لم تصبح بعدُ حصينة ضدّ الضغوط السياسيّـة.

---

(70) حول الفتاوى ووضع المفتي، انظر الشاطبي، **الموافقات**، ج 4، ص 244-262 .

(71) انظر **المجلة**، المادة 1516، وتيان Tyan ، **مرجع مذكور سابقاً**، ص 248-251 و 257 - 259 .

لكن لم يكن الحكام وأهل المناصب العليا هم وحدَهم المسؤولين عن العيوب الإجرائيّة. فربما لم يكن العلماء مِن قضاة ومفتين وسواهم أقل منهم مسؤوليّة عن ذلك الوضع المؤسف. وذلك لأنهم كانوا يَعدّون أنفسهم القيّمين على العدل الشرعيّ. وفي البدء أيّد العلماء الاجتهاد (وهو استنتاج قانوني مستقل) الذي أعان على الحفاظ على مرونة الشريعة، فتمّ استيعاب المراسيم الرسميّة تدريجيًّا في الشريعة. كان موقفهم ضدّ الجَور والضغط السياسيّ أمرًا يمكن الدفاع عنه لأنهم كانوا متحدين في جهودهم لتعزيز حكم الشريعة على الرغم من خلافاتهم حول المذاهب القانونيّة التي كانت تُعَدّ ضروريّة للقرارات القانونيّة المطابقة للحقّ (صراط الحق والعدل). لكن بعد القرن الرابع الهجريّ/التاسع الميلادي عندما أُهمل الاجتهاد شيئًا فشيئًا لصالح التقليد (الامتثال لمعايير إحدى المدارس القانونيّة المعترف بها) أصبح مِن المتعذّر عليهم الدفاع عن موقفهم في وجه سلطة الحكام المحليين المتناميّة. وأدت خلافاتهم حول درجة الامتثال للقانون إلى تفاقم خضوعهم للضغوط السياسيّة. لكن عندما قبلت الدول الإسلاميّة في آخر الأمر مبدأ فصل السلطات بدأ القضاة يؤكدون ثانيّة العدل الإجرائي، ويتحدّون الضغوط السياسيّة. وعلى الرغم مِن أن المحاكم لم تستقلّ بعدُ استقلالاً تامًا فقد بيّنت بجلاء أنه إذا لم تكن العمليّة القضائيّة حرّة فإن العدل الشرعيّ لا يمكن أن يتحقّق.

مراجعة

يمكن اتخاذ العدل الشرعيّ معيارًا لتجديد ذلك المظهر مِن العدل الذي يصبح ملزمًا للناس جميعًا، وهذا تمامًا كالقانون الذي يمكن القول إنه ضابط كل الضوابط الاجتماعيّة. فبينما تصف مظاهر العدل الأخرى عناصر العدل التي ينبغي أن تُتَّبع يبينّ العدل الشرعيّ السبيل الذي يمكن بوساطته ترجمة عناصر العدل الأخرى إلى واقع. لهذا السبب يحظى العدل الشرعيّ بأهميّة عمليّة أكبر مِن مظاهر العدل الأخرى، وكان يحتل مِن العقيدة منزلة أعلى في نظر الكثير مِن المؤمنين. والعدل الشرعيّ ربما يوفّر بالفعل أفضل مرشد لكل مَن يساوره الشك في صحة مظاهر العدل الأخرى، لأنه، مِن حيث الجوهر، ثمرة الحكمة والخبرة، وليس صياغة مجرّدة للمنطق والمثاليّة. وأبو هذيل العلاف، المتكلم الذي أثنى على العقل بوصفه أسمى

ملَكَة بشريّة تهدي الإنسان في طلب العدل، اعترف بأن على الإنسان كلما ساوره الشك حول أمور العدل التفصيليّة أن يتّبع معيار العدل الشرعيّ، لا ما يمليه عليه العقل. وذلك لأن العقل قد لا يخطئ في أمور المبادئ العامّة، لكن لا يمكن أن يكون دائمًا المرشد الصادق في الأمور التفصيليّة. وما عناه أبو الهذيل حقًّا هو أن الشريعة التي اختبرتها التجربة هي قاعدة للسلوك البشري أصلح مِن المبدأ غير المجرَّب الذي يمليه العقل.

والعدل الشرعيّ مجموع مظاهر العدل الأخرى، لأنه الميزان الذي توزن به أفعال الإنسان. وتظلّ مظاهر العدل الأخرى - الكلامي والأخلاقي وسواهما - موضع جدل عامّ إلى أن تصبح عناصر مكوّنة في ميزان العدل الشرعيّ. ولكل إنسان حقوقه الشرعيّة طبقًا للعدل الشرعيّ، وهو ملزَم بدفع ثمن ما قد يرتكب مِن أشكال الظلم. وليس في وسع أي مظهر مِن مظاهر العدل الأخرى أن يدّعي شيئًا مِن هذا القبيل ما لم يكن متكاملاً أو مترابطًا مع العدل الشرعيّ. ولعلنا لا نجانب الحقّ إذا قلنا إن العدل الشرعيّ يتألّف فقط مِن تلك العناصر التي قبِل المجتمع أن تكون ملزِمة لأفراده. أما تلك العناصر التي لم يُعَدّها ملزمة بعدُ، فيمكن أن نعدّها إما مظاهر أخلاقيّة للعدل أو مظاهر فلسفيّة. فالعدل الشرعيّ، إذن، هو معيار حاجات المجتمع المباشرة، بينما مظاهر العدل الأخلاقيّة والفلسفيّة وسواها هي تعبير عن التوقعات. والعدل الشرعيّ هو القناة التي تُستَوعب بوساطتها عناصر مظاهر العدل الأخرى قبل أن تصبح ملزِمة.



الفصل السابع

العدل بين الأمم(*)

﴿كذلك جعلناكم أمةً وسَطًا لتكونوا شهداءَ على الناس﴾(1)

قرآن كريم (البقرة، 143)

العدل بين الأمم هو مِن حيث الجوهر عدل قانوني. وليس معياره بالضرورة ثمرة لاتفاق بين الأمم كلها، بل يتحدّد بهيمنة أمّـة أو أكثر يكون لها الدور المركزي بين الأمم. ومنذ العصور القديمة حتى بدايّة العصر الحديث لم يثبت أي نظام عامّ قدرته بمفرده على حكم العالم كله. ولذلك لم يكن مِن المتوقّع أن يسود العالمَ معيار وحيد للعدل. وبدلاً مِن هذا وُجدَت أو تعايشَت عدة أنظمة عامّة؛ فكان كل منها يحكم

(*) نهلت بعض موادّ هذا الفصل مِن كتابي *War and Peace in the Law of Islam* ومِن كتابي *The Islamic Law of Nations*، لكنني راجعت مراجعة كبيرة وأعدت صوغ العلاقة بين الجهاد كمذهب حرب عادلة والسلام والعدل كهدفين للنظام العامّ الإسلامي وجعلتهما الموضوع المركزي لهذا الفصل.

(1) في رأي معظم المفسرين تعني كلمة "وسط" في الآيـة القرآنيّـة آنفة الذكر الاعتدال والعدل. وتفيد أن الله قضى بأن يتبع المسلمون في علاقاتهم مع سائر الأمم مبادىء العدل والاعتدال. (راجعْ الطبري، **تفسير**، تحقيق شاكر، ج 3 ، ص 141-155).

العلاقة بين مجموعة مِن الأمم في مناطق كالشرق الأوسط وشبه القارّة الهنديّة والشرق الأقصى وسواها. وفي ظل كل نظام مِن هذه الأنظمة كانت إمبراطورية أو إمبراطوريتان متنازعتان تسيطران على العلاقة بين أمم تلك المنطقة، وتحاولان القيام بدور مركزي في فرض النظام العامّ وفق ميزان للعدل يحدِّده النظام العامّ في تلك المنطقة.

ويبدو أن السلام والعدل كانا الهدفين الأساسيين للأمم التي حاولت تأمين نظام عامّ للبشر ينظم العلاقة بين الأمم، سواء على الصعيد الإقليمي أم العالمي. وبما أنه ما مِن نظام عامّ يستطيع أن يدوم ويثبت إلى ما لا نهايّة إذا لم يتوافر سلام نسبيّ، فيجوز القول إن السلام كان هو الهدف الغالب. لكن كل نظام عامّ إذا خلا مِن العدل يؤدي إلى توليد التوترات والصراعات، ويؤدي في نهايّة المطاف إلى تدمير وتقويض الأساس الذي يقوم عليه السلام. فثمّة، إذن، ما يغري بالقول إن العدل مفتاح السلام الدائم، وإن العدل والسلام لا يمكن أن ينفصلا انفصالاً كاملاً. غير أن العدل في الخبرة البشريّة قد أثبت أنه كان هدفاً مسيطرًا في بعض المجتمعات إلى درجة أن مطلبه كان يحفز الناس في كثير مِن الأحيان إلى نقض السلام. وثبت في العلاقة بين الأمم أن السلام كان هو الهدف القريب في حين كان العدل هو الهدف النهائي إذا أريد للنظام العامّ أن يدوم.

إن طلوع شمس الإسلام مع دعوته الموجّهة إلى الناس كافّة أثار مشكلة كيفيّة تحديد الأولويّات في العلاقة بين السلم والعدل. وقد أشرنا سابقًا إلى أن الإسلام مجتمع سياسي يتمتّع بنظام عامّ، الغرض منه تدبير شؤونه الداخليّة إضافة إلى إدارة علاقاته مع المجتمعات الأخرى، وذلك طبقًا لميزان عدل حدّدته إرادة الله وعدله. والمجتمع الإسلامي، بحسب النظام العامّ الإسلامي، هو المسؤول أو(الفاعل) في عدل الله، بينما المجتمعات الأخرى كلّها هي الهدف أو (المفعول) لعدله. لكن إذا كان لعدل الله أن يسود العالم كله فلا بدّ مِن أن يعترف العالم كله بشرعيّة نظامه العامّ. ويترتّب على هذا أنه ما مِن معيار للعدل يمكن أن يكون مقبولاً سوى عدل الله الذي يجب أن يسود بالسيف إذا لزم الأمر.

العدل والنظام الإسلامي العامّ

كانت الدولة الإسلاميّة دولة عالميّة مؤلفة مِن مجتمع مِن المؤمنين ذي رسالة موجّهة إلى الناس كافّة. وكان نظامها العامّ المستمدّ مِن الله والذي يُمارَس بالنيابة عنه مؤهَّلاً لأن يحكم جميع البشر. وبهذه الصورة كانت الدولة هي الوسيلة التي استعان بها الإسلام لتحقيق هدفه النهائي، وهو إنفاذ إرادة الله وتطبيق عدله في العالم كله.

لكن لم يكن في وسع الدولة الإسلاميّة، كغيرها مِن الدول العالميّة الأخرى، إقرار السلام والعدل في العالم طبقًا لميزان عدلها وحده. فكان لا يزال خارج هذه الدولة مجتمعات أخرى لا بدّ مِن التعامل معها بصورة دائمة. كان العالم منشقًّا إلى شطرين: دار الإسلام (التي يجوز أن نطلق عليها **السلام الإسلامي** *Pax Islamica*)، والتي تتألف مِن الأراضي التي يسود فيها العدل الإسلامي، ودار الحرب التي تتألف مِن بقيّة أقطار العالم حيث تسود أنظمة عامّة أخرى. وتضمّ الدار الأولى مجتمع المؤمنين والمجتمعات الأخرى التي تدين بأديان مقبولة ويطلق على أفرادها الذمّيّين (أهل الكتاب). ويتألف هؤلاء مِن النصارى واليهود وسواهم ممن آثروا التمسك بشرائعهم ومعتقداتهم لقاء جزيّة تُدفع للسلطة الإسلاميّة. وكانت العلاقات بين المسلمين والمجتمعات غير الإسلاميّة في ظل السلام الإسلامي تنظّم طبقًا لاتفاقات خاصّة تعترف بالقانون الكنسي وبميزان عدل كلٍّ مِن الأديان المسموح بها في سائر الأمور المتصلة بالأحوال الشخصيّة. لكن كان في وسع أي شخص مِن أهل الذمة أن ينضمّ إلى المجتمع الإسلاميّ ويتمتع بكل امتيازاته في أيّة لحظة إذا هو أعلن إسلامه بلفظ الشهادة فقط. ولم يكن باب السلطة الإسلاميّة موصدًا في وجه شخص كهذا إذا ما رغب في الإفادة مِن العدل الإسلامي[(2)].

أما العالَم الذي يحيط بدار الإسلام فهو دار الحرب. وكانت دار الحرب هدفَ

---

(2) حول الوضع القانوني الشرعي لهذه الملل، راجعْ الفصل السابع عشر مِن كتابي: *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore, 1955).

الإسلام. وكان واجب الإمام، بوصفه رئيس الدولة الإسلاميّة، أن يبسط شرعيّة شريعته على سائر غير المؤمنين في أقصر وقت ممكن. وكانت مجتمعات دار الحرب تعَدّ في "حالة الطبيعة" لأنه كان ينقصها معيار العدل الممنوح للمؤمنين في ظل النظام العامّ الإسلامي. لكن إذا رغب أي شخص غير مؤمن (أو مجتمع غير مؤمن) أن يعتنق الإسلام، مِن دون أن ينضمّ إلى المجتمع الإسلامي فقد كان (هو أو مجتمعه) يستطيع أن ينضمّ في أيّة لحظة كما كان يفعل أي فرد مِن أهل الأديان المسموح بها في ظلّ الحكم الإسلامي شريطة أن يراعي شريعة الإسلام وعدله. لكن المرتد مِن دار الحرب ملزم أخلاقيًا بالهجرة إلى بلاد إسلاميّة عاجلاً أم آجلاً إذا بقي السواد الأعظم مِن ملته متمسكين بنظامهم العامّ.

لم تكن دار الإسلام نظريًا لا في سلام مع دار الحرب، ولا في عداء دائم بالضرورة معها، بل في حالة يمكن وصفها بـ "حالة حرب" بموجب القانون الدولي الحديث. لأن هدف الإسلام النهائي كان إقامة السلام والعدل مع الأمم التي تعترف بالنظام الإسلامي العامّ. لكن على الرغم مِن أن دار الحرب كانت في نظر الإسلام في حالة الطبيعة، لم يكن الإسلام يعاملها كأنها ليست ملكًا لأحد مِن دون النظر إلى العدل. فقد عرض أن ينظّم علاقته مع دار الحرب طبقًا لفرع مِن شريعته يدعى السِّيَر. ومثلما تقيّد الرومان بأصول قانون الأمم *jus gentium* في علاقاتهم مع المجتمعات الأخرى، نظّم المسلمون علاقاتهم مع غير المسلمين طبقًا للسِّيَر، أو القانون الذي ينظّم سلوك الدولة الإسلاميّة مع الدول الأخرى.

والسِّيَر مجموعة قواعد عامّة مستمدّة مِن مصادر الشريعة الإسلاميّة ذاتها ولها ميزان عدل خاص بها يستند إلى مبادئ إسلاميّة بالإضافة إلى تجربة الإسلام مع الشعوب الأخرى. ليست السيَر، بدقيق العبارة، نظامًا تشريعيًا منفصلاً عن الشريعة، بل بابًا مِن الموسوعة القانونيّة يلزِم المؤمنين جميعًا كما يلزِم أولئك الذين يرغبون في حمايّة مصالحهم طبقًا للعدل الإسلامي. وميزان العدل الذي كانت الدولة الإسلاميّة تطبّقه في علاقاتها مع الدول الأخرى لم يكن يستند، بالضرورة، إلى المعاملة بالمثل أو الرضا المتبادل، بل كان ميزانًا مفروضًا ذاتيًا. وكان يعرّف ويحدَّد طبقًا للنظام العامّ الإسلامي[3].

(3) راجعْ عن طبيعة السيَر ومصادرها الفصل الثالث مِن كتابي *War and Peace* والصفحات 4–9 مِن كتابي *The Islamic Law of Nations*.

الجهاد حرب عادلة

كان الجهاد الوسيلة التي سعى الإسلام بوساطتها إلى تحقيق أهدافه. وقد حظر الإسلام كلّ أشكال الحرب غير تلك التي تكون على صورة الجهاد. لكن الجهاد، ولو وُصف في أغلب الأحيان بحرب مقدّسة، لم يكن يدعو بالضرورة إلى القتال على رغم قيام حالة حرب بين الدارين: دار الإسلام ودار الحرب، لأن أهداف الإسلام النهائيّة قد تتحقّق بالوسائل السلميّة أو بالوسائل العنيفة.

والجهاد لا يعني، على وجه الدقة، الحرب بمعنى الكلمة المادّي. بل يعني، حرفيًّا، «البذل» و«الجهد» و«السعي» مما يفيد أن على المرء أن يسعى جهده لأداء وظيفة ما أو القيام بَمهمّة محدّدة[4]. أما معناه التقني فهو بذل المؤمن ما في وسعه لأداء واجب أمرت به الشريعة «في سبيل الله» (سورة الصفّ، 11) سبيل الحق والعدل. وهكذا يمكن تعريف الجهاد بأنه واجب دينيّ وقانونيّ وعلى كلّ مؤمن أن يؤديه إما بقلبه ولسانه بمحاربة الشرّ ونشر كلمة الله، أو بيده وسيفه، أي بالمشاركة في القتال. ولم يعُدَّ الإسلام الجهادَ فرضَ كفايّة إلا بمعناه الأخير، فكان يجب على كل مؤمن أداؤه شريطة أن يكون قادرًا على النزول إلى ميدان المعركة. أما المؤمنون الذين لم يكونوا قادرين على خوض الحرب أو الذين كانت تنقصهم الوسيلة للقيام بذلك فكان يطلب منهم الإسهام بالمؤن والأسلحة عوض القتال بالسيف. وكانت المشاركة في الجهاد على نحو أو آخر واجبًا عظيم الثواب. فقد وُعد المؤمن إذا نزل إلى ساحة الجهاد أن يكافأ بالنجاة والجنّة (سورة الطلاق، 11) بالإضافة إلى المكافآت المادّيّة[5]. هذه الحرب، التي تسمّى في التراث القانوني الغربي «الحرب

(4) راجعْ الزبيدي، **تاج العروس**، تحقيق هارون، ج 7 ، ص 534–539.

(5) الوعد بحياة أبديّة في الجنّة، حيث يبلغ المؤمنون السعادة والعدل الإلهيين، هذا الوعد يُمنح لكل مَن يؤدّي الواجبات الأساسيّة. لكن ما مِن واجب مِن هذه الواجبات يجعل المؤمن يظفر بالجنّة كالاستشهاد في أثناء الجهاد. راجعْ السرَخْسي، **شرح كتاب السيَر الكبير**...للشيباني، تحقيق المنجّد (القاهرة، 1957)، ج 1 ، ص 24–25.

العادلة «*bellum justum*»، هي الحرب الوحيدة المشروعة، أما الحروب الأخرى فمحظورة.

كان الجهاد حرب الإسلام العادلة. أمر الله المسلمين أن ينشروا كلمته، ويقيموا شريعته وعدله في كل أنحاء المعمورة (سورة الأنفال، 5). وكانت دار الإسلام دار المؤمنين حيث يعبَّر عن الشريعة والعدل في صورة عمليّة. وكانت دار الحرب دار غير المؤمنين وهدفًا للجهاد. لكن كان ولا يزال مِن الواجب تطبيق الدين بوسائل سلميّة لأنه يجب ألا يستخدم الإكراه في نشر الدين (البقرة، 257). وأما توسُّع الدولة الذي تمّ بالجهاد فمسألة أخرى مختلفة كل الاختلاف. وهكذا كان الجهاد، الواجب الذي أمرت به الشريعة والدين، تقيًّا وعادلاً بلا شكّ بقدر التقى والعدل (pium and justum) اللذين وصفهما القديس أوغسطين والقديس توما، وأتى على وصفهما هوغو غروتيوس Hugo Grotius في عهد متأخِّر.

في مطلع الإسلام لم يصرِّح العلماء أمثال أبي حنيفة (المتوفى 150/ 768) والشيباني (المتوفى 804/189) على نحو واضح أن الجهاد حرب يجب أن تشَنّ على غير المسلمين لمجرّد أنهم غير مؤمنين. وشدّدوا خلافًا لذلك على أنه ينبغي إظهار التسامح لغير المؤمنين لاسيما أهل الكتاب (وإن لم يشمل ذلك الوثنيين والمشركين)، ونصحوا الإمام ألا يشنّ الحرب إلا عندما يصطدم أهل دار الحرب بالإسلام. وكان الشافعي (المتوفى 820/204) مؤسس المدرسة الفقهيّة المعروفة باسمه هو الذي وضع إطارًا لعلاقة الإسلام بغير المسلمين وصاغ المذهب الذي يقول بأن القصد مِن الجهاد هو شنّ الحرب على غير المؤمنين لعدم إيمانهم وليس فقط عندما يصطدمون بالدولة الإسلاميّة[6]. وبهذه الصورة تحوّل هدف الجهاد، الذي لم يكن بالضرورة حربًا عدوانيّة، إلى فرض جماعي يقضي على المجتمع الإسلامي أن يحارب غير المؤمنين ﴿..فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم...﴾ (التوبة، 5)، وصار التمييز بين حرب عدوانيّة وحرب دفاعيّة غير وارد.

أثارت إعادة صوغ الجهاد مذهبًا للحرب العادلة بصرف النظر عن طبيعتها الدفاعيّة أو العدوانيّة جدالاً بين معاصري الشافعي، وأفضت إلى انقسام في الرأي بين فقهاء المذهب الحنفي. فتشبّث بعضهم، مثل الطحاوي (المتوفى 933/321)

(6) الشافعي، **كتاب الأمّ**، ج 4 ، ص 84–85.

بالمذهب الحنفي القديم الذي يقضي بأن القتال واجب في حال الحرب ضدّ غير المؤمنين فقط(7). لكن السرخسي (المتوفى 1101/483)، وهو المعلّق الكبير على الشيباني، قبِل مذهب الشافعي في الجهاد الذي يقضي بأن قتال غير المؤمنين "واجب قائم إلى نهايّة الزمن"(8). أما العلماء الذين أتوا فيما بعد، حتى سقوط بغداد في أيدي المغول في القرن الثالث عشر الميلادي، فقد قبلوا الجهاد حربًا عادلة بصرف النظر عن طبيعتها الدفاعيّة أو العدوانيّة.

قد يسأل سائل: هل تجب طاعة الإمام، رأس الدولة، إذا ما لجأ إلى الجهاد في موقف يُعَدّ مخالفًا للعدل؟ - طبقًا للمذهب السنّي في الإمامة، بله المذاهب الشيعيّة، تكون طاعة الخليفة واجبة حتى إن كان على ضلال. لكن كانت سلطات الخليفة موضع تساؤل فيما يتصل بسلوك الدولة الخارجيّ. فيبدو أن الخليفة هارون الرشيد (المتوفى 809/193) قرّر في حربه ضدّ البيزنطيين استعمال العنف ضدّ بني تغلب، وهم قبيلة عربيّة مسيحيّة كانت تقطن قرب الحدود، ونَقْضَ المعاهدة التي عقدوها مع الإسلام بحجّة تعاطفهم المزعوم مع البيزنطيين. ولما استشير الشيباني في الأمر قال بلا تردّد إن بني تغلب لم ينتهكوا المعاهدة، وإن الحملة عليهم ليست مبرّرة على الرغم مِن أنه لم يعنِ بالضرورة أن الخليفة أصدر أمرًا ينبغي ألا يطاع(9). ولاحقًا عندما كان الخطر يتهدّد السلطة الإسلاميّة أصبح العلماء في حيرة مِن أمرهم حول سلوك الإمام إذا ما انتهك عهوده التي أقامها مع غير المؤمنين. لكن ابن تيميّة (المتوفى 1328/728) أيّد بصراحة مطالبة المسيحيين بالحمايّة مِن التمييز حتى في أشد الأوقات خطرًا على الإسلام.

السلام والحرب العادلة

في ظلّ النظام العامّ الإسلامي تنتهي في النظريّة القانونيّة حالة الحرب القائمة

(7) أبو جعفر الطحاوي، كتاب **المختصر**، تحقيق أبي الوفا الأفغاني (القاهرة، 1950/1320)، ص 281 .

(8) السرخسي، **كتاب المبسوط** (القاهرة، 1906/1324) ج 10 ، ص 20-23.

(9) راجع *The Islamic Law of Nations*، ص 34-35.

بين دار الإسلام ودار الحرب حينما يحل النظام العامّ لدار الإسلام محل نظام دار الحرب. وفي مرحلة كهذه تسود شريعة الإسلام وعدالته في العالم. لكن ثبت في الواقع أن دار الإسلام ودار الحرب أكثر دوامًا مما كان يخيَّل للعلماء، وأخذ المؤمنون شيئًا فشيئًا يعتادون حالة جهاد نائم أكثر منهم على حالة مِن العداء. وفي غضون ذلك لم يُحرم غير المسلمين مِن العدالة الإسلاميّة. وإن لم يكن بالإمكان خلق ظروف السلام على نحو كامل، فإن الاتصالات بين المسلمين وغير المسلمين على الصعيدين الشخصي والرسمي كانت مع ذلك تجري بأساليب سلميّة على الرغم مِن أن حالة الحرب بقيت قائمة بين الإسلام والمجتمعات الأخرى.

و كان يحق بحسب الشريعة للحربيّ، أي لشخص مِن دار الحرب، أن يتمتّع بالعدل الإسلاميّ خلال فترة السلام الوجيزة، سواء بمعاهدة تُعقَد بين السلطة الإسلاميّة والسلطة غير الإسلاميّة، أم بأمان يمنحه شخص مسؤول أو أشخاص مِن عامّة الناس. وكانت المعاهدة ، التي لم تكن مدّتها تتجاوز عشر سنوات، تقيم ، مِن حيث المبدأ، السلام بين المؤمنين وغير المؤمنين، وتمنح الأخيرين كلّ حقوق المقيمين طبقًا للعدل الإسلامي (بما فيها ممارسة شعائرهم الدينيّة) طوال مدّة المعاهدة(10). وإذا لم يكن ثمّة معاهدة فكان في وسع الحربي (هو وعائلته وأملاكه) أن يدخل بلاد الإسلام بأمان يحصل عليه مِن أي مسلم. وكلّ أمان كهذا، الذي كان يُمنح مِن دون صعوبة، يحوّل وضع الحربي وعائلته مِن حالة حرب إلى حالة سلام مؤقّت فيما يتصل بعلاقاته الخاصّة مع سكان دار الإسلام، فيحظى بالأمن خلال الفترة التي يمكث فيها في الديار الإسلاميّة، ويُعَدّ ذا إقامة دائمة فلا يخضع إلا للجزية إذا أقام هو والذين يصحبونه أكثر مِن سنة. وإلى هذه الوسيلة ينبغي أن نعزو اليسر في عبور المسلمين وغير المسلمين مِن ديار إلى أخرى للتجارة ولأغراض أخرى ثقافيّة وسواها. وبهذه الوسيلة حلّ العدل الممنوح تحت غطاء "أمان" محلّ حالة العداء النظريّة في ظلّ الجهاد(11).

ليس للعدل مكان في ظلّ الحياد طبقًا للنظام العامّ الإسلامي إذا كان يعني موقفًا

---

(10) كان في الوسع تجديد الاتفاق عشر سنوات أخرى أو أكثر إذا كانت الترتيبات مقبولة مِن كلا الطرفين.

(11) للمزيد مِن التفصيلات عن شريعة الأمان، راجعْ الفصل الخامس عشر مِن كتابي: *War and Peace in the Law of Islam*

يتخذه مجتمع سياسي قرّر طوعًا الإحجام عن إقامة علاقات عدائيّة مع الأطراف المتحاربة. فنظرًا لأن كلّ مجتمعات دار الحرب هي من الناحيّة النظريّة في حالة حرب مع الإسلام ما دامت لم تعقد معاهدات مع السلطات الإسلاميّة، فلن تكون بمنجىً من آثار الجهاد القانونيّة. الحبشة وحدها التي كانت تتمتّع بالحصانة من الجهاد لأسباب مذهبيّة وتاريخيّة، بلغت وضعًا خاصًّا في علاقتها مع الإسلام. ففي أول عهد الإسلام وقفت الحبشة موقفًا متعاطفًا مع الإسلام، وحمت أنصاره حينما لجؤوا إليها. ونتيجة لذلك قضى النبيّ بأن يظلّ كلّ أبناء الحبشة في سلام دائم مع المسلمين، وذلك شريطة أن يحجموا عن القيام بأعمال عدائيّة ضدّهم[12].

أما سائر البلدان الأخرى المعفاة من الأثر القانوني للجهاد ، أو التي كانت تتمتّع بالسلام والعدل في ظلّ النظام العامّ الإسلاميّ فإنها نظريًّا لم تصل إلى ذلك إلا بفضل معاهدات سلام، لكن المعاهدات كلّها، بصرف النظر عن عدد مرّات تجديدها، كانت تعَدّ مؤقّتة نظريًّا. وكانت حالة الحرب هي العلاقة الطبيعيّة بين دار الإسلام ودار الحرب.

الجهاد حرب دفاعيّة

لم يميّز مذهب الجهاد التقليدي بين الحرب الدفاعيّة والحرب الهجوميّة، لأنه في سبيل إقامة سلطان الله وعدله على الأرض لا يعود التمييز بين الأفعال الهجوميّة والدفاعيّة واردًا. لكن على الرغم من أن الله قد فرض الجهاد (سورة الصفّ، 10-13)، إلاّ أنه لم يكن ملزِمًا إلا عندما تكون القوة في أيدي المسلمين (هود، 233). وحين أخذت قوة الإسلام تتناقص صار من الواضح أن الدولة لم تعد قادرة على اتخاذ موقف عدائي من دون المساس بوحدتها الداخليّة. فبدأ شارحو الجهاد حربًا دائمة بلا حدود يفسّرونه تفسيرًا جديدًا ينطوي على تكيُّف كبير مع الوقائع عندما تغيّرت أحوال الإسلام تغيُّرًا جذريًّا. أخذ بعض العلماء، برغم استمرارهم في التمسّك بمبدأ أن الجهاد حالة حرب دائمة، يقولون بأن مجرّد

(12) المصدر نفسه، ص 253 - 258.

الاستعداد للجهاد هو أداء لواجبه[13]. ولم يكن الإسلام منهمكًا بمشكلات الأمن الداخلي وحسب، بل كانت وحدة أراضيه معرّضة للأخطار أيضًا حينما كانت القوات الأجنبيّة (الصليبيون والمغول) في دار الحرب تتحدّى سلطانه وتهدّد صميم وجوده.

وسط تلك الأحوال المتبدّلة شرع العلماء يغيّرون موقفهم من مسألة ما إذا كان الجهاد ضدّ غير المؤمنين بحجة عداوتهم للإسلام عادلاً. لم يحتفظ الجهاد بوصفه واجبًا مفروضًا باستمرار على الأمة لقتال الكفّار حيثما وجدوا إلا بالنزر اليسير من جوهره. لقد أدرك ابن تيميّة، الفقيه والمتكلم الذي كان قلقًا أشدّ القلق من الفوضى الداخليّة، أدرك ألا طائل من مذهب الجهاد الكلاسيكي في وقت كان الأعداء (الصليبيون والمغول) يهدّدون فيه دار الإسلام؛ فأفتى بأن الجهاد يعلن كحرب دفاعيّة على غير المؤمنين إذا هم هدّدوا الإسلام. أما أولئك الذين لا يحاولون الاعتداء على دار الإسلام فإنهم، على حدّ قول ابن تيميّة، لم يكونوا هدفًا للإسلام، ولا ينبغي فرض الجهاد عليهم. وقال: "إذا كان لغير المؤمن أن يُقتَل مالم يُسلم فإن عملا كهذا ينطوي على أعظم الإكراه" وهو مخالف لما جاء في الوحي من أنه ﴿لا إكراه في الدين﴾ (البقرة، 257). أما غير المؤمنين الذين كانوا يبادرون عن وعي إلى الاعتداء على ديار الإسلام فوضعهم مختلف[14].

حين لم يعد مذهب الجهاد يفسَّر بأنه حرب ضدّ دار الحرب بحجة عدم الإيمان أصبح لا يُلزم المؤمنين كواجب دينيّ إلا في حال الدفاع عن الإسلام، ودخل في فترة من الهدوء، واتخذ وضعًا دفاعيًا ريثما يبعثه الإمام عندما يرى أن الإسلام معرَّض للخطر. صحيح أن السلاطين العثمانيين كانوا يستندون غالبًا إلى الجهاد في غزوهم الأرض الأوربيّة، لكن في الواقع لم يكونوا في وضع يخوّلهم ممارسة حقوق

(13) انظر ابن هذيل، كتاب **تحفة الأنفس وسكان الأندلس**، تحقيق مرسيه (باريس، 1936)، ص 15.

(14) ابن تيميّة، "قاعدة في قتال الكفار" **مجموعات رسائل**، حامد الفقّي (القاهرة، 1368/1949) ، ص 115–146؛ **والسياسة الشرعيّة**، تحقيق النشّار وعطيّة (القاهرة، 1951)، ص 125–153.

الإمام، ولا كانت حروبهم دينيّة الطابَع على الدوام[15]. يضاف إلى هذا أن السلاطين في ذروة قوّتهم تفاهموا مع الأمراء المسيحيين، وكانوا مستعدّين لإقامة السلام معهم على أساس المساواة والمعاملة بالمثل خلافًا لما كان يجري من قبل. وحين تملّكهم الزهو من انتصاراتهم على الأمراء في أوربا تحوّلوا إلى البلدان الإسلاميّة الشرقيّة فأخضعوها لسيطرتهم حين استولى الشيعة على السلطة في فارس في مستهل القرن السادس عشر مهدّدين بذلك الوحدة الداخليّة. وبرغم عجز السلطان العثماني عن إخضاع فارس استمرت زعامته للبلدان الإسلاميّة الواقعة تحت سيطرته حتى الحرب العالميّة الأولى.

الحرب العادلة والحرب الدنيويّة

الإمام الذي ينصَّب لممارسة سلطان الله على الأرض له وحده ، من الناحيّة النظريّة، الحقّ في اللجوء إلى الجهاد ودعوة المؤمنين إلى أداء الواجب. وما لم يفوّض الإمام سلطته إلى أحد أتباعه لا يحقّ لأحد أن يمارسها. وإذا اضطُرّ أحد الولاة إلى إعلان الجهاد من دون تفويض من الإمام، عُدَّ ذلك "حربًا دنيويّة" لا حربًا مشروعة أو عادلة. وإذا ادّعى زعيم منشقّ، سواء كان من جماعة السنّة أم من المعارَضة، الحقّ في إعلان الجهاد، عُدَّ عمله عصيانًا للإمام وخروجًا على السلطة الشرعيّة (الحجرات، 96)[16]. فلا زعيم الجماعة المنشقّة ولا الذين شاركوا في جهاد من هذا القبيل سيثابون بالجنة التي لا تمنح إلا للذين يشاركون في الجهاد الذي يعلنه الإمام.

بعد سقوط الخلافة العباسة وظهور حكّام مستقلين، من ولاة وسلاطين وغيرهم، لم يعُد الإمام يمارس السلطة الشرعيّة على الرغم من أن أحد المنحدرين من السلالة العباسة ظلّ يدّعي هذه السلطة من منفاه في القاهرة بعد أن غادر بغداد. وكان الحكام المستقلون، في هذه الظروف المتغيرة، غالبًا ما يُضطرون إلى شنّ حروب دنيويّة لم تكن السلطة المسؤولة تَعُدُّها حروبًا عادلة؛ لكن العلماء كانوا منقسمين حول هذا الأمر.

(15) راجع Fouad Koprulu, *Les Origines de L'Empire Ottoman* (Paris, 1935), chap. 3.

(16) الشيباني، سيـــر، ترجمة خدّوري، **مرجع سبق ذكره**، ص 230–231.

ففي إيران، حيث كانت العقيدة الشيعيّة سائدة منذ مستهلّ القرن العاشر/السادس عشر، تقاسم الشاه والمجتهدون (العلماء) سلطات الإمام في أثناء غيبته. فمارس المجتهدون سلطة الإمام الروحيّة، ومارس الشاه سلطته المدنيّة. وبما أن الجهاد حرب يجب أن تعلنها السلطتان الروحيّة والمدنيّة لكي تصبح مشروعة، فإن إعلان الجهاد من قبل الشاه كان يجب أن يقرّه المجتهدون لكي يكون مشروعًا وعادلاً. فإذا ما أعلن الشاه حربًا من دون مصادقة المجتهدين كانت حربه دنيويّة، لا جهادًا ولا حربًا عادلة. وفي حال تسلّمَ المجتهدون السلطة المدنيّة ومارسوا السلطة المدنيّة، والسلطة الروحيّة نيابة عن الإمام في أثناء غيبته، فإنهم يكونون وكيلاً عنه، كما ثبت من النظام الحالي في إيران الذي أقامته ثورة 1979 بقيادة آيّة الله الخميني. قد يجوز للخميني أن يتكلّم باسم الإمام (حتى عودته لإعادة نشر السلام والعدل)؛ لكنه لا يستطيع التصرّف منفردًا كما يفعل الإمام.

ولدى تشتُّت سلطة الخلافة في بقيّة البلدان الإسلاميّة بعد سقوط بغداد، أخذ الحكام الدنيويّون يمارسون السلطة المدنيّة ويطبّقون الشريعة بالتشاور مع العلماء بوصفهم حكّامًا بحكم الواقع، (*de facto*)؛ لكن بعد سقوط الدولة العباسيّة أصبح بعضهم رؤساء دولة مستقلين استقلالاً تامًا على الرغم من أن سلطتهم ظلّت، نظريًّا، خاضعة للخليفة. وفي الجزء الأخير من القرن التاسع عشر، نُصِّب السلطان العثماني خليفة طبقًا لدستور عام 1876 الذي كان يخوّله سلطة إعلان الجهاد، على الرغم من أن هذا الحقّ لم يكن ليمارس دائمًا من دون تحدٍّ. فعندما نشِبت الحرب العالميّة الأولى عام 1914 أعلن السلطان/الخليفة الجهاد ضدّ بريطانيا العظمى وفرنسا، لكن الحسين بن عليّ، شريف مكّة وأحد أحفاد النبيّ، أعلن جهادًا مضادًّا عام 1916 وانحاز إلى بريطانيا ضدّ ألمانيا، حليفة الخليفة. وبهذه الصورة انقسم المؤمنون حول مسألة أي الإعلانين للجهاد كان هو الشرعيّ.

قد يرجع إلى زمن الفارابي تبرير شنّ الحرب استنادًا إلى العدل من دون الجهاد[17]، فربّما كان الفارابي أوّل عالم مسلم يقسم الحروب إلى عادلة وظالمة، تبعًا لخدمتها رغبة الحاكم ومصلحته الشخصيّة، أو تعزيزها مصلحةَ الناس العامّة. والحروب العادلة في نظر الفارابي هي:

---

(17) راجع الفصل الرابع، القسم الذي يدور حول العدل العقلي عدلاً مثاليًا.

1 ـ الحروب دفاعًا عن المدينة ضدّ الهجمات الخارجيّـة.
2 ـ الحروب لتثبيت المطالب المشروعة ضدّ شعب أجنبي إذا لم يحترم حقوق المدينة.
3 ـ الحروب ضدّ شعب أجنبي إذا رفض القبول بالنظام العامّ الذي تعُدّه المدينة النظامَ الأفضل له.
4 ـ الحروب ضدّ شعب أجنبي تعدّ المدينة أن الوضع الأفضل والأنسب له في العالم يجب أن يكون هو وضع الشعب الخاضع.

أما الحروب الظالمة التي تُشَنّ لخدمة رغبة الحاكم الشخصيّة ومجده الشخصي فهي:

1 ـ الحروب التي تحرّكها مصلحة الحاكم الخاصة مثل الشهوة إلى القوة والشرف والمجد.
2 ـ الغزوات التي يشنها الحاكم لإخضاع شعوب غير شعب المدينة التي يحكمها.
3 ـ حروب من أجل المتعة التي يمكن تحقيق هدفها بوسائل أخرى غير القوّة.
4 ـ الحروب التي تؤدي إلى قتل الأبرياء لا لسبب سوى ميل الحاكم أو التلذّذ بالقتل[18].

عندما فرّق الفارابي بين المدينة الفاضلة وغيرها من المدن استنادًا إلى مفهوم الخير العامّ، ذهب إلى أن حاكم االمدينة الفاضلة وحده قادر على إعلان الحرب العادلة؛ أما سائر الحكام الذين تحرّكهم الشهوة والنزعات الدنيويّة فهم غير مخوَّلين بشنّ حروب عادلة. وقد ذهب الفارابي، في عرضه التصوّر الفلسفي للحرب العادلة، إلى أن للإمام وحدَه السلطة الشرعيّة لإعلان الحرب العادلة. أما سائر الحروب الأخرى التي يشنّها زعماء بلا سلطة شرعيّة فيجب أن تعدّ حروبًا ظالمة.

وذهب الكتّاب الذين جاؤوا بعد الفارابي إلى أن كلّ الحروب شاذّة، أي ظالمة، إذا كانت على صورة غير صورة الجهاد. ووصفها الطُرطوشي بالتشوُّهات الاجتماعيّة[19]؛ وقال الحسن بن عبد الله، الذي وضع مصنّفًا حول أصول الحكم بعد قرنين (1322/708)، إنها أمراض اجتماعيّة[20] وأشار كلاهما على الحكّام أن

(18) الفارابي، **فصول المدني**، تحقيق D. M. Dunlop (Cambridge, 1961), pp. 146-147. في النص العربي، ص 56-57.
(19) الطرطوشي، **سراج الملوك** (القاهرة، 1319/1901)، ص 150-153.
(20) حسن عبد الله، **آثار الأوَل في ترتيب الدول** (القاهرة، 1295/1878) ، ص 167-79.

يتصدَّوا للحروب باستعداد مناسب. لكن ابن خلدون الذي تناول الحرب من منظور مختلف هو الذي حذّر من أن الحروب ليست كوارث اجتماعيّة عابرة بل هي تتكرر منذ أن ظهر الإنسان على وجه الأرض. وقال إن الإنسان بطبيعته يميل إلى الحرب. لذلك فإن مسألة التمييز بين الحروب العادلة والحروب الظالمة غير واردة. هذه النظرة إلى الحرب التي تفيد أن الحرب من طبيعة الأشياء تنسجم مع نظريّة **ابن خلدون** العامّة حول المجتمع. بيد أنه قدّم تنازلاً للشريعة فعَدَّ الجهاد حربًا عادلة على الرغم من اعترافه بأن معظم الحكّام الذين يخرجون إلى الحرب لا يفعلون ذلك بدافع الجهاد المقدّس، بل بدافع من شهوة السلطة والطموح الشخصي[21].

وهكذا لم تعدْ الحروب في الأقطار الإسلاميّة توزن بميزان الجهاد التقليدي على غرار مظاهر العدل الاجتماعي الأخرى. ووجب على ميزان الحرب العادلة الجديد أن يتهيّأ لإعادة النظر حين بدأت الأحوال تتغيّر في العصر الحديث[22].

* * *

(21) راجع الفصل الثامن من هذا الكتاب، ص 87/186؛ و**المقدّمة**، لابن خلدون، ج 2، ص 65-79.

(22) راجعْ الفصل السابع.

الفصل الثامن

العدل الاجتماعي

«من أخلاق البشر الظلم وعدوان الناس بعضهم على البعض الآخر. فمن امتدّت عينه إلى متاع أخيه امتدّت يده إلى أخذه، إلا أن يصدّه وازع. وذلك تمامًا كما قال الشاعر (المتنبي):

الظلمُ من شِيَمِ النفوس فإن تَجِدْ ذا عِفَّةٍ فلِعِلَّةٍ لا يَظلِمُ»

(ابن خلدون)

العدل الاجتماعي هو العدل طبقًا للمعايير والقيم الساريّة المفعول التي يكون الناس عامّتهم على استعداد للقبول بها، سواء بحكم العادة أم بحكم العطالة أم لأسباب أخرى، بصورة مستقلّة عن المعايير والقيم التي تتجسّد في الشريعة. إن مصطلح العدل الاجتماعي الذي غالبًا ما يُستعمل ليشمل العدل التوزيعي، هو وضعيّ الطابع في الأساس إذا ما قورن بمفاهيم العدل المثاليّة - الإلهي، والطبيعي، والعقلي. وذلك لأنه نتاج العادة والخبرة البشريّة، لا استجابة لأوامر العقل(1).

(1) القانون العامّ هو نتاج الخبرة البشريّة كقول هولمز: «لم تكن حياة القانون منطقًا، بل كانت خبرة»، ويصفه الفقهاء غالبًا بالقانون الوضعي، وكذلك العدل الاجتماعي، هو عدل وضعي، يختلف عن العدل الطبيعي الذي هو إما من وحي أوامر الله أو من إملاءات العقل.

وأرسطو الذي أدخل مصطلح "العدل التوزيعي" لم يستعمله بالمعنى الاجتماعي، بل بالمعنى العددي والكمّي. وسوف يرد لاحقًا في هذه الدراسة استعماله بالمعنى الكيفي الأوسع الذي يبدو أن الكتّاب المحدثين يضمّنونه فيه(2).

واليوم يسعى بعض الكتّاب المسلمين الذين قبلوا المدلول الحديث لهذا المصطلح إلى إضفاء طابع إسلامي عليه، وإلى تبرير تبنّيه بمحاولة إرجاعه إلى مصدر نصّي، أو إلى رأي فقيه كلاسيكيّ. لكن العلماء السابقين الذين تناولوا العدل الاجتماعي كانوا يميلون إلى تأكيد عناصره الوضعيّة: العادة والعُرف وسواهما، من دون الإفاضة بالضرورة بالكلام عن مظاهره التوزيعيّة والجَماعيّة، لأن المجتمع لم يكن قد تعرّض للأفكار والمُثل العليا الأجنبيّة المتصارعة والمتحرّرة التي يتصدّى لها المسلمون اليوم(3).

العدل الاجتماعي والنظام الاجتماعي الإسلامي

كان العدل في رأي المتكلمين والفلاسفة المسلمين، مفهومًا مجرّدًا ومثاليًا. وكانوا يعبّرون عنه بألفاظ الامتياز والكمال. ولكنهم لم يقوموا بأيّة محاولة جادّة لرؤيّة العدل مفهومًا وضعيًا، ولتحليله في ضوء الأحوال الاجتماعيّة السائدة. صحيح أنهم كانوا من حين إلى آخر يشيرون إلى المتشكّكين والزنادقة الذين كانوا فيما يظهر يشكّكون في شرعيّة القيم المستمَدّة من الوحي، ويؤكّدون معيارًا طبيعيًا للشؤون الإنسانيّة، لكن لم يصدر عنهم أي بيان عن موقفهم سوى إشارات غامضة وردت في مؤلفات خصومهم الذين كان يُهمهم إثبات بطلان مذاهب الزنادقة أكثر من عرض آراء الزنادقة عرضًا كاملاً. ويظهر أن كتّابًا من المتشككين قد بحثوا، في جملة ما بحثوه، مفهوم العدل وقيمًا أخرى، لكن كتاباتهم لم تصلنا. ولقد رأينا كيف أن المعتزلة دِينوا بحجة استخدام العقل منهجًا بدا للمتكلمين السنّة خطرًا على

(2) راجعْ الفصل التاسع. وبخصوص تعريف أرسطو، راجعْ:
Nichomachean Ethics, 1131a 6-27.

(3) حول التغيُّرات في التصور الإسلامي للعدل تحت تأثير الإيديولوجيّات الأجنبيّة، انظر الفصل التاسع.

الوحي، وذلك على الرغم من أن المعتزلة لم يكونوا البتّة شكّاكًا في نظرهم إلى الأمور. فكانت آراؤهم تُراقَب وتُتلَف، ولم يبق سوى ملخّصات آرائهم الموجودة في مؤلّفات نقّادهم. ولم يكن مصير المتشككين الذين تجرؤوا على تحدّي سلطان الوحي خيرًا من مصير المعتزلة الذين كانوا قد قبلوا في آخر الأمر بصحة الوحي(4).

بيد أن تأثير أنصار العقل، بلهَ أنصار المذهب الطبيعي، كان بعيد المدى، لأن كتاباتهم، على الرغم من إتلاف معظمها، ظلّت ذات تأثير في كثير من الكتّاب الذين أخذوا يتخذون موقفًا أكثر انتقادًا من بعض المعتقدات التي كان المتكلمون السابقون يعُدّونها أمرًا مفروغًا منه. وشكّك بعض المعتزلة، إلى جانب الذين حاولوا التوفيق بين العقل والحي، في الاعتماد على العقل كمنهج نهائي متأثرين بالمذهب الطبيعي الكلاسيكي. على سبيل المثال، حاول أبو عثمان الجاحظ، الذي قبل مذهب الاختيار عند المعتزلة، أن يثبت سخف الاعتماد على العقل منهجًا وحيدًا لإدراك الحقيقة(5). ومن الجائز أن يكون قد حاول إثبات الحاجة إلى مناهج أخرى؛ وكان هو نفسه على ما يبدو متأثّرًا في بعض كتاباته بفلسفة أرسطو الطبيعيّة(6). وكذلك أدرك الغزّالي حدود العقل كما أشرنا قبلُ، لكنه استعان بالمنطق والتصوّف؛ وكان أبعد من أن يعتمد على المنهج التاريخي، والمنهج الاستقرائي. وكان **المسعودي** (المتوفى 956/345) هو الذي حاول تدوين التاريخ كسجلّ للقضايا المرتبطة بظروف الزمان وأحداثه، لا كانكشاف لإرادة الخالق ولأحداث تجري بقضاء وقدر. ولعله كان أوّل باحث يتناول الحركات والأحداث من زاويّة مختلفة. وقد وضع الأساس لمنهج البحث التاريخي والمنهج الاستقرائي(7). واستخدم ابن خلدون، المؤرّخ والمنظّر

---

(4) للاطلاع على عرض للمفكرين الشكّاك والزنادقة، راجعْ عبد الرحمن بدوي، **تاريخ الإلحاد في الإسلام** (القاهرة، 1947). وعن معنى الملحد والزنديق راجعْ المطرّزي، **المغرِب**، ج 1 ، ص 235.

(5) راجعْ شفيق جبري، **الجاحظ: معلم العقل والأدب** (القاهرة، ب.ت.).

(6) يستشهد الجاحظ غالبًا في **كتاب الحيوان** بمؤلّفات أرسطو بوصفها مراجعه الموثوقة. راجعْ طه الحاجري "تخريج نصوص أرسْطاليّة،" **مجلة كليات الأدب**، (1953–1954)، ص 3–23 ، وص 69–90.

(7) راجعْ الكتبي، **فوات الوفيات**، تحقيق م. عبد الحميد (القاهرة، 1951)، ج 2، ص94–95. وطريف الخالدي، *Islamic Historiography: The Histoies of* al-Mas'ūdī (Albany, N.Y. 1975) chap. 2.

الاجتماعي، المنهج الاستقرائي على نحو أعمق لا في كتابه (التاريخ العامّ) وحسب، بل في صوغ النظريّات الاجتماعيّة والسياسيّة أيضًا.

ولم ينفرد المؤرخون في اتّباع الطريقة الاستقرائيّة، بل طبّقها، بدرجات متفاوتة، مفكرون آخرون في حقول أبحاثهم الخاصّة، وذلك بعد أن تبيّن لهم أن الطريقة المعتمِدة على الوحي غير كافيّة. فعلى رغم إخلاصهم المستمر للوحي استخدم أبو بكر الطرطوشي (المتوفى 1127/520) ونجم الدين الطّوفي (المتوفى 716/ 1316) وابن تيميّة (المتوفى 728/ 1325) شكلاً من المنهج الاستقرائي بلغ ذروته في كتابات ابن خلدون (المتوفى 806/ 1408). لم ينتقد الطرطوشي قَط الطريقة التقليديّة، لكنه زوّدنا بوصف مفصّل لبُنيّة الدولة الإسلاميّة كما كان يراها. وهو وصف استند إليه كتّاب لاحقون لاسيّما ابن خلدون في صوغ نظريّاتهم الاجتماعيّة[8]. وعدّ الطرطوشي العدل أساس الدولة الحقيقي، "أس الأسس"، على حدّ تعبيره، وأسمى فضيلة يجب أن يتحلّى بها الحاكم[9]. وعالج العدل على مستويَين، سُمّي المستوى الأوّل العدل النبوي طبقًا للدين والشرع. وسمّى الثاني العدل السياسي المستمَدّ من العُرف والأحكام التي يسنّها الملوك، ويمكن تسميته العدل الوضعي. قد لا يكون هذا الأخير عادلاً على الدوام، ولاسيّما حين يكون مخالفًا للدين والشريعة، لكن يظل برغم ذلك، في رأي الطرطوشي، خيرًا من جور الحكام المسلمين الذين يخالفون الشريعة، وإن لم يبلغ مستوى العدل النبوي[10]. لكن الطرطوشي أشار إلى أنه ليس من الضروري أن ينشأ جَوْر الحكام المسلمين من الهوى والميل إلى الشرّ، بل من إخفاق المستشارين في تحذير الحكام من مغبّة حكمهم الجائر. كما يشير أيضًا إلى وجوب أن تعي العامّة مسؤوليتها عن أفعال الحكام الجائرة؛ لأن الطرطوشي غالبًا ما كان يسمع العديد من الناس يستشهدون بقول النبي «أفعال حاكمكم انعكاس لأفعالكم، وكما تكونوا يُوَلَّ عليكم»[11].

(8) كتب الطرطوشي عدة مؤلّفات حول الشريعة والمجتمع. ولعل أكثرها أهميّة **كتاب سراج الملوك** (القاهرة، 1319/ 1902).

(9) **المصدر نفسه**، ص 45.

(10) **المصدر نفسه**، ص 47.

(11) هذا القول حديث نسبه الكثير من الكتاب إلى النبي. (راجعْ الطرطوشي، **سراج**، ص 100)، لكنه لم يَردْ في مصنّفات الحديث الأولى.

وبعد بحث في النصوص الشرعيّة وجد الطرطوشي أن معنى هذا الحديث وارد في القرآن في قوله تعالى ﴿وكذلك نُـوَلّي بعضَ الظالمين بعضًا بما كانوا يكسِبون﴾ (الأنعام، 129). ومن هذه الآيـة، فضلاً عن خبراته الخاصّة، بات الطرطوشي مقتنعًا بأنه ما لم يسنُد العدلَ النبوي شعورُ العامة بمسؤوليتها عن حثّ الحكام على تطبيق العدل، فإنه من المرجّح أن يسود الظلم لا العدل[12]. وبعبارة أخرى أوحى الطرطوشي بإمكان وجود شكل جديد من العدل في المجتمع يمكن أن يخلق مع العدل النبوي شكلاً اجتماعيًا للعدل ذا طبيعة وضعيّة، لكنه لم يتحرّ مصادر هذا الشكل الجديد، ولم يُشِرْ إلى الأسلوب الذي تستطيع به العامّة مطالبة الحكام به وإلزامهم بتطبيقه.

العـدل الاجتماعي ومفهوما السياسة الشرعيّة والمصلحة العامّة

حصلت في حقل الشريعة محاولة لتحري مظهر العدل الاجتماعي. فابن تيميّة الذي طوّر مفهوم «السياسة الشرعيّة» بوصفها مكمِّلة للشريعة، ونجم الدين الطّوفي الذي اقترح أن تكون «المصلحة» مصدرًا للشريعة، جعلا من الممكن أن يقوم مفكّرون آخرون مثل ابن خلدون بتحرّي مصادر العدل الوضعي الأوسع نطاقًا، وصَوغ نظريّـة جديدة للعدل الاجتماعي . وربما كان إسهام كلٍّ من نجم الدين الطوفي وابن تيميّة ضروريًا لأنه لولا ذلك لما بلغت الطريقة التي اتبعها ابن خلدون في دراسة بُـنيَة المجتمع المستوى الوضعيّ العالي نسبيًا.

كان الطّـوفي وابن تيميّة فقيهين معاصرًا أحدهما الآخر ـ من المحتمل أن يكون الطّـوفي قد وُلد عام 657/ 1259، وابن تيميّـة عام 1263/661 – لكن نظرًا إلى أن الأخير قد عالج مفهومًا أوسع للعدل الوضعي سندرس مدى تفكيره ومنهجه أوّلاً.

كانت نشأة ابن تيميّـة واهتمامه العلمي مرتبطين منذ حداثته ارتباطًا وثيقًا بالأحداث والظروف التي كانت سببًا في تحوُّل أقـدار الإسلام خلال القرنين

(12) الطرطوشي، **المصدر نفسه**، ص 100–101.

السابع/الثالث عشر والثامن/الرابع عشر، عندما هدّدت سلطاتِه الحملاتُ الصليبيّة من الممالك المسيحيّة الغربيّة، والغزواتُ المغوليّة من آسيا الوسطى(13). ولا حاجة للقول إنه كان لهذه الأحوال تأثير عميق في تطوير آرائه في الدين والشريعة التي لم تكن نتيجة الطريقة التقليديّة في تفسير النصوص وحسب، بل كانت نتيجة صراعه مع المشكلات العمليّة في عصره أيضًا. وتمكّن ابن تيميّة بمزيج من منهجَي الاستنتاج والاستقراء من تطوير مفهوم السياسة الشرعيّة الذي يجسّد مفهومًا للعدل مستمدًّا من مصادر نصّيّة (القرآن والحديث) ومصادر اجتماعيّة (دنيويّة). وكان هذا ابتعادًا عن مذهبَي القانون والعدل الكلاسيكيين. فكيف توصّل ابن تيميّة إلى مفهومَيه عن القانون والعدل؟

ميّز ابن تيميّة، كما فعل الغزّالي، بين صحّة الكليّات المستمَدّة من الوحي وصحّة الكليّات التي لا يوجد عليها دليل من الوحي. وقال بوجوب القبول بلا تردّد بالأولى التي تعالج الدين والأمور القانونيّة. أما الأخيرة، التي هي نتيجة العقل والسوابق، فتنتمي إلى فئة مختلفة كلّ الاختلاف، لذلك يصح أن تكون موضعًا للمناقشة بين العلماء. وأفضل طريقة للتأكد من صحة الكليّات التي لا دليل عليها من الوحي هي الاستعانة بالجزئيّات القابلة للتطبيق على أوضاع محدّدة. وبكلمة أخرى، إذا كان هناك جزئيّات مستمَدّة من دليل من الوحي وتستطيع أن تقيم

(13) ولد ابن تيميّة في حرّان (في شرقيّ تركيا) عام 1263/661، وهرب مع عائلته إلى دمشق قبل وصول موجات الغزو المغوليّة الزاحفة إلى البلدان الإسلاميّة، وكان في السابعة من عمره آنذاك. وتلقى تعليمه في دمشق، وأصبح فيها معلمًا، ولعب دورًا فعّالًا في الدفاع عن المدينة في الهجمات اللاحقة الأمر الذي رفع من مكانته لدى حكام سوريّة ومصر الذين كانوا غالبًا ما يستشيرونه بوصفه زعيمًا شعبيًّا في مسائل تتصل بالدين والشريعة. لكن صلاته بكبار المسؤولين أثارت شكوك الزعماء الدينيين الآخرين وحسدهم، ولاسيما في مصر حيث اعترضوا على طريقته في تفسير النصوص الشرعيّة وعلى آرائه الفقهيّة والدينيّة المبتكرة. وقد استدعي ثلاث مرات للإجابة عن أسئلة تتعلق بالمذاهب الفقهيّة، وآثر البقاء في السجن على أن يغيّر موقفه من المسائل التي طوّر بصددها رأيه الخاص. ومات في السجن عام 1328/728. عن حياته راجعْ ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج 4 ، ص 20–22. والكتبي، **فوات الوفيات**، ج1، ص 62–82؛ وأبا زهرة، **ابن تيميّة**، (القاهرة، 1952)؛ و

H. Laoust, "Ibn Taymiya", *Encyclopaedia of Islam, new ed*, III, 950-55.

صحة الكليّات، فإن هناك كليّات لا يمكن إثبات صحتها بدليل من الوحي فيجب في رأي ابن تيميّة إثبات صحتها بجزئيّات طبقًا للعرف والممارسة السائدين. لا حاجة للقول إن هذه هي طريقة "الاستقراء" التي عرّفها أرسطو، الذي كان لنظامه في المنطق تأثير عميق في المفكرين المسلمين، بأنها" انتقال الفكر من الجزئيّات إلى الكليّات)[14].

حاول ابن تيميّة في كتابه عن السياسة الشرعيّة أن يحافظ على توازن بين مثاليّة الاستنتاج وواقعيّة الاستقراء ـ الواقعيّة المبنيّة على مصادر القانون الوضعيّة كالسابقة والعُرف، شريطة موافقتها مقاصد الشريعة. وكان يتوخّى، في معظم كتاباته تقريبًا، خدمة مصلحة المؤمنين العامّة التي كان يتفق مع الفقهاء الأوائل على أنها الغايّة النهائيّة للشريعة، وأن بالإمكان تحقيق هذه الغاية بالسياسة الشرعيّة[15]. ووحدة الدين والشريعة (الدولة)، الموجودة من حيث المبدأ، يجب إيجادها في الممارسة. وكان يرى أن الدين والشريعة يتعرّضان للخطر إذا لم يكن للدولة شوكة فعّالة. وبالمقابل تنحلّ الدولة التي يرأسها حكام مستبدّون، وتتحوّل إلى منظّمة ظالمة وطاغيّة إذا لم تُحترَم فيها حدود الشريعة. وليس من المتوقّع أن تتمكن الدولة من تحقيق الغايات التي قامت من أجلها إلا باتباع طريق العدل. والعدل الذي كافح ابن تيميّة لتحقيقه كان بصورة واضحة مفهومًا جديدًا داخلاً في السياسة الشرعيّة، ويمكن تسميته العدل الاجتماعي، لأن أهدافه كانت خدمة المصلحة العامّة. ولما كانت شوكة الإسلام في حالة تقهقر فقد كان العدل الاجتماعي الوسيلة التي يمكن بها إعادة الاعتبار إلى هذه الشوكة. كان ابن تيميّة يرى على الأخص أن العدل الاجتماعي قمين بأن يردم الهوة بين الراعي والرعيّة، وأن يُصلح، في نهاية المطاف، الأحوال الاجتماعيّة، ويعزّز شوكة الإسلام.

وكخطوة لإصلاح معيار العدل القائم عمل ابن تيميّة على إصلاح قانون العائلة،

(14) أرسطو، *Topics*, 1. 12. 105 a13-14 .

(15) راجعْ ابن تيميّة، **كتاب السياسة الشرعيّة في إصلاح الراعي والرعيّة**، تحقيق نشّار وعطيّة (القاهرة، 1939). وبالإنجليزيّة، فرّوخ (بيروت، 1966). وحول معنى مصطلح "السياسة الشرعيّة" وعن تطوره على أيدي أتباع ابن تيميّة، انظر عبد الوهاب خلاّف، **السياسة الشرعيّة** (القاهرة، 1953/1350)؛ وعبد الرحمن تاج، **السياسة الشرعيّة والفقه الإسلامي** (القاهرة، 1953/1372).

لأن العائلة تحتل مكانة رئيسة في المجتمع. فأصرّ مثلاً على أنه لا يسع الرجل شرعًا أن يطلّق امرأته بثلاث طلقات مجتمعة في إعلان واحد للطلاق. كذلك لا تكون الزوجة طالقًا شرعًا إذا كان التطليق مشروطًا (في اليمين مثلاً)، أو إذا وقع في حالة سكر. وهذا خلافًا للرأي السائد لفقهاء الحنابلة (المذهب الفقهي الذي كان ينتمي إليه) الذين كانوا يعُدّون الطلاق من هذا القبيل ملزِمًا. وذهب ابن تيميّة إلى أن الجهاد يجب أن يكون حربًا دفاعيّة ليكون عادلاً.. وكان هذا الرأي مخالفًا للمذهب السائد الذي كان الشافعي يدافع عنه، وهو أن الجهاد حرب دائمة ضدّ الكفّار بصرف النظر عن طبيعته الدفاعيّة أو الهجوميّة[16]. أما بشأن الأسرى الذين أطلق المغول سَراحهم عقِب المفاوضات التي جرت عام 1298/699، فقد رأى من باب العدل وجوب إطلاق سَراح الأسرى المسيحيين أيضًا، لأنهم قد أُسروا مع المسلمين. وكان ينبغي إذن أن يعامَلوا معاملة واحدة بوصفهم من مواطني الدولة، وذلك من دون النظر إلى الاختلاف في المِلّة[17].

أما في جلسات المحكمة فقد أصرّ ابن تيميّة على ضرورة تطبيق العدل الإجرائي تطبيقًا صارمًا إذا أراد الحكام تحقيق مقاصد الشريعة. وحينما دُعي ذات مرة للإجابة عن سؤال يتعلّق بالعقيدة رفض المثول أمام القاضي الحنفي **جلال الدين الرازي** (المتوفى 745/ 1344) بحجة ، أولاً، أن القاضي كان أحد طرفَي النزاع، ثانيًا، أن المحكمة التي عُيِّنت للنظر في النزاعات الشرعيّة لم تكن مختصّة في النظر في أمور العقيدة[18]. ودافع أيضًا عن حقّ مسيحيّ اتُّهم بأنه شتم النبيّ عام 1293/693، بحجة أن البيّنة كانت غير كافيّة إجرائيًا، برغم أنه كان يدعم القاعدة التي تقضي بأن كلّ من يسبّ النبيّ يعاقَب[19]. على أنه كان يؤيِّد معاقبة المؤمنين وغير المؤمنين إذا أسهموا في أنشطة مناوئة للدولة[20].

---

(16) راجعْ الفصل السابع.

(17) راجعْ أبا زهرة، **مصدر سبق ذكره**، ص 38-39.

(18) راجعْ ابن تيميّة، **محنة شيخ الإسلام ابن تيميّة**، تحقيق م. ه. فِقّي (القاهرة، 1372/ 1953)، ص 9 - 33؛ وأبا زهرة، مصدر سبق ذكره، ص 56 و58.

(19) في هذه المناسبة كتب مؤلّفه الكبير الأوّل، كتاب **الصارم المسلول على شاتم الرسول** (حيدر آباد، 1905/1322). راجعْ لاوست، **مصدر ورد ذكره**، ص 951.

(20) في الحرب بين الإسلام والصليبيين، انتقد ابن تيميّة المسيحيين والشيعة الذين نصروا الصليبيين على المسلمين (انظر أبا زهرة، **مصدر ورد ذكره**، ص 129-137).

كان نجم الدين الطوفي مثل ابن تيميّة يعيش في عصر تقهقر الإسلام فيه. وكان المسلمون يعانون الاضطهاد من الحكام المستبدّين. فسعى إلى إصلاح الأحوال بالتشديد على اتخاذ المصلحة العامّة أساسًا للقرارات الشرعيّة بحجة أنها الهدف النهائي للشريعة، واصطدم مع زملائه الذين كانوا يعارضون اتخاذ المصلحة العامة مبدءًا مرشدًا في تأويل النصوص الشرعيّة(21).

بيد أن اتخاذ المصلحة العامّة أساسًا للقرارات الشرعيّة لم يكن بدعة في زمان الطوفي ، فقد كان الغزّالي وسواه يعتمدونها كما أشرنا من قبل. ويقال حقًّا عن مالك (المتوفى 795/179)، وهو مؤسس مذهب فقهيّ، إنه كان أوّل من استخدم المصلحة العامّة، واعترف الفقهاء الحنابلة بها مبدءًا مرشدًا في القياس. وأيّد الطوفي اعتماد الغزّالي المصلحة أساسًا للقرارات الشرعيّة بصرف النظر عن مصادر الشريعة الأخرى، وذلك بشرط تطبيقها على الضرورات؛ لكنه سعى إلى تعميم المبدأ ليقبل التطبيق على كل حالات المصلحة العامّة، وبلغ في ذلك حدّ القول إنه إذا ما تعارض مبدأ المصلحة العامّة مع نص شرعيّ فينبغي تفضيل المصلحة العامّة على ذاك النصّ، بحجة أن الشريعة قد سُنَت لصيانة المصلحة العامّة بوصفها المقصد النهائي للشارع الإلهي(22).

إن وقوف الطوفي إلى جانب تغليب مبدأ المصلحة العامّة يستند من جانب إلى حديث عن النبيّ ينصّ على أنه «لاضررَ ولا ضِرار» (لا يجوز فرض أو إيقاع أي أذىً على أحد عقوبةً على أذى قام به شخص آخر)، ومن جانب آخر إلى السابقة والعُرف اللذين يحدِّدان عمليًا ما المصلحة العامّة التي ينبغي أن تُصان. وعلى غرار

---

(21) ولد نجم الدين الطوفي في بلدة صغيرة قرب بغداد حوالى عام 1259/657. وعلى رغم أخذه بالمذهب الحنبلي في الفقه، فقد شدّد على الأخذ بالأحاديث وعارض القياس مصدرًا للتشريع، أصرّ على اللجوء إلى الاجتهاد مما حمل خصومه في القاهرة على اتهامه بالتشيُّع، لأن الشيعة كانوا يقولون بأن باب الاجتهاد لا يزال مفتوحًا كما أنه ولد في منطقة يغلب فيها المذهب الشيعي. ومن بغداد انتقل الطوفي إلى دمشق حيث التقى ابن تيميّة وعلماء آخرين، ثم استقرّ به المقام في آخر المطاف في مصر وفيها توفي عام 1316/716. عن حياته راجعْ مصطفى زيد، **المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي** (القاهرة، 1954)، ص 67 –88.

(22) عن نصّ بحث الطوفي حول المصلحة، راجعْ مصطفى زيد، **مصدر ورد ذكره**، (الملحق).

ابن تيميّة اتّبع الطوفي طريقة استقرائيّة في تعريف المصلحة العامّة وفي تحديدها، وكان يسعى بهذه الصورة إلى تحسين الأحوال الاجتماعيّة. ولا حاجة بنا إلى القول إن مفهوم العدل الاجتماعي هذا ذو طابع وضعيّ يُقصد به تعزيز الصالح العامّ والحدّ من المفسدة[23]. وعلى رغم أن مبدأ المصلحة العامّة لم يلاقِ تأييدًا واسعًا في عصر الطوفي، إذ كان الطوفي متقدّمًا حقًّا على عصره، فقد دافع عنه ببراعة الفقيه المالكي أبو اسحق الشاطبي (المتوفى عام 790/1388)، وأقرّه ابن خلدون بمدلوله الاجتماعي الأوسع. وفي العصر الحديث، تحت تأثير الفكر التشريعيّ الغربيّ، أصبح مبدأ المصلحة أساس تأميم المِلكيّة الخاصّة في بعض الأقطار الإسلاميّة، واعتُمد لتبرير تبنّي المبادئ الجَماعيّة في سبيل تحقيق العدل التوزيعي[24].

مفهوم ابن خلدون عن العدل الاجتماعي

قد تبدو فكرة ابن خلدون عن العدل مستمدّة من خبراته الشخصيّة ودراسته القوى الفاعلة في المجتمع بصرف النظر عن التقاليد الإسلاميّة. لكن آراء الباحثين متضاربة اليوم حول ما إذا كان بحثه في المجتمع مستقىً من منظور علمانيّ خالص، أو من منظور دينيّ. فبعضهم ممن أعجبوا بمنهجه الاستقرائي الذي استخدم فيه مفاهيم علمانيّة مثل العصبيّة (شكل من التضامن الاجتماعي قائم على الدم) عدُّوه مفكّرًا علمانيًا، بينما أعاد آخرون تأكيد نشأته على تراث الفقه والفلسفة الإسلاميين، وقالوا إنه صاغ نظريّاته في سياق التراث الإسلامي من حيث

(23) زيد، **مصدر مذكور سابقًا**، ص 117–127.

(24) حول أصل مفهوم المصلحة وتطوّره في القانون الإسلامي،انظر:

M. Khadduri: "Maslaha", *Encyclopaedia of Islam*, new ed, Vol. vi, pp. 738-740.

(25) أوّل من لفت الانتباه إلى نظرة ابن خلدون العلمانيّة Delsane وهيّأ طبعة مدرسيّة للمقدّمة وترجمها إلى الفرنسيّة. وقد أيّد آخرون ، منهم بوثول وطه حسين وعيّاد وجهة النظر هذه (راجع قائمة المراجع). أما وجهة النظر بأن ابن خلدون نشأ على التراث الإسلاميّ ، وبأن نظريّاته الاجتماعيّة تشكّل علم ثقافة (العمران) في إطار ذلك التراث، فهي واضحة لدى محمد مهدي، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون (شيكاغو، ط2، 1964). وقد أكّدت نظرته العلمانيّة الدراسات الأحدث عهدًا لأفكاره ←

الأساس[25]. ومن الممكن إثبات صحة كلٍّ من هذين الرأيين. فيكفي أن ينظر المرء في الأقوال التي تؤيّد هذا الرأي أو ذاك. ففي الطبعات اللاحقة للمقدّمة عدّة أقوال حول عدّة فروع من علوم الملّة أضيفت إليها بعد استقراره في مصر[26]. وليس من اليسير دائمًا معرفة مدى إخلاص ابن خلدون للتراث. ولهذا السبب ينبغي قراءة المقدّمة ككلّ من أجل فهم مفاهيمه الاجتماعيّة. يضاف إلى هذا أن كتابه **التعريف** الذي يتضمّن سيرته الذاتيّة يزوّدنا بجوانب مضيئة من حياته وفكره قد تكون ذات نفع إذا ما قُرئت جنبًا إلى جنب مع **المقدّمة**[27]. وبما أننا نُعنى في هذه الدراسة بشكل رئيس بمفهوم العدل لدى ابن خلدون، قد يمكن من هذا المنظور الخاصّ فقط الإجابة عما إذا كان مفهومه عن العدل دينيًا أو دنيويًا من حيث الأساس.

إن نشأة ابن خلدون والفترة الأولى من حياته في تونس حيث ولد وتلقى علومه الأولى، كانتا تجريان وفق التقليد الإسلامي. فدرس الدين والفقه قبل أن يتعرف على علم الكلام والفلسفة، بتوجيه من أحد أساتذته المطّلعين، وكتب ملحقات بالمؤلفات التي قرأها في هذين الفرعين[28]. على أنه لم يلبث أن دخل في الخدمة العامة التي حملته من بلاط إلى آخر حيث تقلد مناصب مختلفة لدى حكام أفريقيا الشماليّة الغربيّة وأسبانيا، لكن طموحه إلى الجمع بين الدراسة العلميّة والخدمة في المناصب العليا، المنبعث عن تقليد عائلي إلى جانب ميله الخاص إلى العلم، لم يتحقق كما كان يريد، إذ كان عليه أن يخدم في ظل أنظمة ثبت أنها غير مستقرة مع حكام ورجال بلاط تبيّن أنهم مذبذبون، وغير جديرين بالثقة. فقرر اعتزال العمل في الخدمة العامة، على رغم العروض التي جاءته للاستمرار في المناصب العليا في بداية الأربعينات من عمره، والانصرافَ كلياً إلى تحصيل العلم[29].

← الاجتماعيّة السياسيّة. راجعْ علي الوردي، **منطق ابن خلدون والنمط الفكري الإسلاميّ** (بوسطن، 1981).

(26) راجعْ ساطع الحصري، **دراسات في مقدّمة ابن خلدون**، (القاهرة، ط 2، 1953)، ص 117- 135.

(27) حُرِّر **التعريف**، (سيرة ابن خلدون الذاتيّة) الذي يشكِّل ملحقًا لتاريخ ابن خلدون الشامل، ونُشِر في مجلّد مستقلّ. راجعْ ابن خلدون، **التعريف بابن خلدون ورحلته غربًا وشرقًا**، تحقيق محمد ألطنجي (القاهرة، 1951). وسنشير إليه لاحقًا بالسيرة الذاتيّة.

(28) راجعْ ابن خلدون، **لباب المحصَّل في أصول الدين**، تحقيق ل. روبيو (تطوان، 1952)، **وشفاء السائل لتهذيب المسائل**، تحقيق م. الطنجي (استمبول، 1958).

(29) بما أن من الممكن الاطلاع على ابن خلدون وتفكيره في عدة دراسات مشهورة ←

وخلال عزلته في قلعة ابن سلامة[30] حيث قضى أربع سنوات في التأمل والدراسة (776/1374- 780/1378) تمكن من أن ينعزل عن العالم الخارجي، وأن يكرس وقته وجهوده لكتابة مؤلّفه الكبير حول التاريخ. كان غرضه في أول الأمر أن يؤلف كتابًا عن تاريخ الإسلام في شماليّ إفريقيا. وأخذ يدقق النظر في ما ورد في مصنفات المؤرخين المسلمين. فوجده غير كافٍ لتفسير صعود الأنظمة التي خدم في ظلها وسقوطها السريع. وبرغم أنه لم يحدّد الغرض من كتابته في التاريخ فإن التلميحات التي يشتمل عليها **تعريفه** (سيرته الذاتيّة) حول خيبة أمله في الخدمة العامة تشير إلى أنه ربما كان يرغب في فهم القوى الكامنة التي سببت التحوُّلات في أقداره. أكان ذلك نتيجة إخفاق شخصي أم نتيجة عوامل لا قِبَل للبشر بها؟ لا بدّ أن هذا السؤال وسواه من الأسئلة قد دارت في خلده ووجهت جهوده لكي يفهم بعمق طبيعة العمليات الاجتماعيّة والقوى المسبّبة لها. وفي محاولة معرفة أسباب إخفاقه في الحياة العامة كان في نهاية المطاف يتجه بجهوده نحو مسألة من مسائل العدل. إذا كان مسؤولاً عن الأحداث التي أفضت إلى اعتزاله الحياة العامة، فلا بد

← بما فيها **سيرته الذاتيّة**، قد يكون من المفيد الاكتفاء هنا بالإشارة إلى بضعة أحداث ومعالم منها: ولد ابن خلدون لعائلة مشهورة في تونس في الأول من رمضان 732/27 أيار 1332. بعد الدراسة والخدمة مدة قصيرة في ظل النظام القائم في مسقط رأسه غادر إلى فاس عام 754/ 1354 حيث انخرط في المنافسة السياسيّة (بما فيها السجن)، ثم غادر إلى غرناطة (الأندلس) عام 765/ 1365 حيث عمل مستشاراً ودبلوماسياً ثلاث سنوات. وفي عام 765/ 1365 استدعاه سلطان (بيجانا) للعمل حاجباً يجمع منصبه بين المنصبين العلمي والسياسي قرابة سنة، وبعد موت وليّه غادر إلى بسكرة عام 767/1366 حيث قضى السنوات الست التاليّة وسط المنازعات والمكائد السياسيّة بين الفئات المتنافسة، وحين عجز عن تحقيق طموحه قرر اعتزال السياسة والتماس الهدوء وطلب العلم في قلعة (سلامة) عام 776/ 1375. وبعد أربع سنوات من التأمل والكتابة – إذ كتب أول مسودة (للمقدمة) وتاريخ أفريقيا الشماليّة الغربيّة – عاد إلى تونس للاطلاع على المؤلفات في مكتباتها لإتمام (تاريخه). ولما عجز عن أن ينجو بنفسه من المكائد السياسيّة قرر المضي إلى مصر عام 794/ 1382 بحثاً عن العلم وطلباً لراحة الذهن. فعمل أستاذاً وقاضيًا ربع قرن ـ تخللها فترة مغامرة سياسيّة بلقاء **تيمورلنك** عام 802/ 1400 – وبدأ يعيد النظر في مؤلفه عن (التاريخ) ويوسعه. وفي مصر أدرك الحاجة الماسّة إلى العدل وسيلة للتغلب على الانحطاط وتحسين المجتمع. وتوفي عام 806/ 1408.

30) تقع اليوم في إقليم أوران في الجزائر.

أن إخفاقه كان شكلاً من العدل الجزائي، أما إذا كان نتيجة ظروف لم يكن في وسعه التحكم فيها فإن اعتزاله الحياة يكون صائبًا وعادلاً.

فكيف ردّ ابن خلدون على هذا التحدي؟

لم يكن جوابه عن هذا السؤال في المقدمة الجواب ذاته في **التعريف** (السيرة الذاتيّة). في المقدمة يعرض العدل كمفهوم اجتماعي في سياق نظريّة للمجتمع تتحدد عملياتها بقوى اجتماعيّة لا يستطيع المرء التحكم فيها. بعبارة أخرى يمكن أن يُعَدَّ مفهوم العدل اعتذاراً عن عجزه عن السيطرة على القوى الاجتماعيّة، وتلافي ما ينشأ عنها من مظالم. ولاشك أن ابن خلدون قد استمدّ رضًا داخليًا من قراره الابتعاد عن الحياة العامّة واستراح من عبء المسؤوليّة عن المظالم السائدة. لكنه نظر إلى المسألة من منظور مختلف بعد استقراره في مصر. ويبدو أنه أدرك في الفترة الأخيرة من حياته، كما أدرك ابن تيميّة من قبله، أهميّة الشريعة في إصلاح الأحوال الاجتماعيّة والحد من الانحطاط والفساد، وذلك من خلال مشاركته في إقامة العدل. وبدا له العدل مفهومًا اجتماعيًا أشدّ خطورة من قبل، فصمّم على أداء دور المصلح ودور مقيم العدل بدلاً من مجرد الخضوع لحكم النظريات حول المجتمع. وأظهر اهتمامًا بالعدل في كل من هذين الدورين. فكان في الأول منظّراً اجتماعيًا، وكان في الثاني مصلحًا اجتماعيًا ـ لكن كان لا بد أن يختلف إدراكه العدلَ في كل منهما. فبوصفه منظّراً لم يكن غير طبيعي أن يتخذ موقفًا متجرداً. فكانت نظريته عن المجتمع متجرّدة. أما بوصفه قاضيًا يجب عليه أن يقضي بحياد ونزاهة فقد اتخذ دور المشارك في العمليّة الاجتماعيّة التي حاول التأثير فيها طبقًا لميزان العدل الذي كان يمسك به. وبصفته هذه لم يعد قادراً على النظر إلى العمليّة الاجتماعيّة كعمليّة حتميّة. فما الذي حمل ابن خلدون على تغيير موقفه في المجتمع وما أهميّة آرائه؟ قبل التمكن من إعطاء جواب، قد يكون من المناسب تقديم خلاصة مقتضبة لنظريته في المجتمع وعلاقتها بالعدل.

الشغل الشاغل لابن خلدون في **المقدمة** تحليل (المجتمع الكبير)[31] ببنيته وقواه

(31) يستخدم ابن خلدون في **المقدمة** مصطلح (دولة) بمعنى عامّ وبمعنى خاصّ. الأول (الدولة العامّة) يعادل (المجتمع الكبير) والآخر يعرّف بالمعنى الضيق للأسرة الحاكمة أو لنظام الحاكم أو الخلافة. و(المجتمع الكبير) ذو طابع عالمي ويعادل دار الإسلام المقابلة للعالم المسيحي في أوروبا في القرون الوسطى. وقد استُعمل مصطلح ←

الاجتماعيّة المحركة (القوى الديناميكيّة) التي تفعل فعلها من داخل المجتمع نفسه وما ينشأ عنها من عمليات اجتماعيّة تؤثر في حياة الإنسان ومصيره. فمن حيث البُنية تشكّل الدولة (بالمعنى الضيّق) وحدة المجتمع الأساسيّة، لأن ابن خلدون يستخدمها بصورة خاصة بمعنى شكل الحكومة أو النظام السياسي. أما المجتمع الكبير (العالم الإسلامي) فيتألف من مجموعة متنوعة من الدول، بعضها في ذروة قوته، وبعضها الآخر في طور الانحطاط ، فيما لا يزال بعض منها قيد التكوين. وللدولة، بوصفها وحدةً، عمر محدود كالفرد (ويبلغ عمر الواحدة ثلاثة أجيال، أو مائة وعشرين عامًا تقريبًا). لكن العالم الإسلامي بوصفه المجتمع الكبير ظل قائمًا منذ ظهور الإسلام. والتغييرات داخل المجتمع، بما فيها صعود الدول وسقوطها، تنشأ عن قوتين اجتماعيتين كبيرتين تعملان ضمن كل وحدة. وهاتان القوتان هما **العصبيّة والدين**: القوة الأولى(وهي ضرب من التضامن الاجتماعي) يمكن أن توجد في المجتمعات البدويّة وتميل إلى إثارة أشد النزعات إلى الحرب والتدمير، وتؤدي إلى حدوث نزاعات مستمرة بينها. أما الدين فهو شعور روحي بالأخوة يمكن أن ينضج في المجتمعات المقيمة أو الحضريّة، ولذلك يكون، من جهة أخرى، قوة ألطف من العصبيّة. لكن عندما اتحد الدين بالعصبيّة في المجتمع البدوي، مثلما حدث حين اعتنقت القبائل العربيّة الإسلام، خلق وحدة في الهدف وأدى إلى تأسيس العالم الإسلامي.

على أن الدين والعصبيّة لا يعملان متحدين على الدوام. ففي العالم الإسلامي، كما يقول ابن خلدون ، لم تدم الوحدة بين الدين والعصبيّة إلا ثلاثة عقود بعد ظهور الإسلام، فتحولت الخلافة التي تجسد العدل ومُثُلا عليا إسلاميّة أخرى، إلى نظام زمني في ظل الأمويين الذين أكدوا شكلاً عائليًا من الحكم، ومنذ ذلك الحين بدأت تنفصم الوحدة بين الدين والعصبيّة، وعادت القبائل البدويّة إلى العصبيّة لحفظ وجودها . بيد أن الإسلام كدين ظل قائمًا كقوة اجتماعيّة وحاول الحكام تطبيق الشريعة، لكنها هُجرت لتحل محلها العادات الاجتماعيّة ومصلحة أولي الأمر الشخصيّة. ونتيجة لذلك بقيت العصبيّة أعظم قوة قادرة على حمل القبائل

← العالم الإسلامي Islamdom لأول مرة في *Muslim World* (التي كان يحررها آنئذ Edwin Carverly) وفي كتابي *War and Peace in the Law of Islam* (بولتيمور، 1955).

البدويّة على استئناف غاراتها الدوريّة على المجتمعات الحضريّة. واستأنفت دورة صعود الدول وسقوطها حركتها بلا قيود[32]. ولا حاجة بنا للقول إن ميزان العدل لم يعد يستند إلى الشريعة والدين، بل إلى قيم أخرى، أصبح يتحدد بالنظام العام القائم في كل دولة. وفي رأي ابن خلدون يمكن التمييز بين ثلاثة نماذج من الدول على أساس موازين العدل فيها:

النموذج الأول ، فئة الدول التي تستمد نظامها العام بشكل رئيس من مصادر الوحي وميزان عدلها محفوظ في الدين والشرع.

النموذج الثاني، فئة الدول التي يقوم نظامها العام على قوانين يسنها الإنسان، ويتألف في العادة ميزان عدلها من قيم دينيّة الطابع من حيث الجوهر، ويستند إما إلى معايير عقليّة أو إلى معايير العُرف والعادة، وبما أن هذه القيم ليست مستمدة من الشريعة والدين فإن ميزان عدلها لا بدّ أن يكون ناقصًا لأن الله والنبي وحدهما يقدمان معياراً للعدل عادلاً ومثاليًا، لذلك يستند هذا النوع من العدل إلى الحاكم إلى حد كبير، ونظريًا يدّعي فيه الحاكم أنه يتوخّى الصالح العام للناس ويتوقع منهم الإخلاص له. وهذا الميزان، وهو الموضوع المركزي في جميع مرايا الملوك، مستمَدّ من التراث الفارسي، وكان ابن خلدون يَعُدّه نموذجًا للميزان العادل، لأن الفرس كانوا يرون من الضروري أن يمتلك حكامهم الصفات التي تضمن العدل . وميزان العدل السائد في ظلّ نظام عامّ كهذا هو عقلاني من حيث الجوهر، ولكنه أبعد ما يكون عن الكمال لأن القانون دنيوي ولا يسعه أبداً أن يضبط سلطة الحاكم الذي يحتكر السلطة.

النموذج الثالث فئة من الدول يتألف نظامها العام من مزيج من الأحكام الدنيويّة والدينيّة. وقد ساد هذا النوع من النظام العالم الإسلامي بعد أن تحول حكم الخلافة إلى شكل الحكم الملكي. كان الحكام من حيث المبدأ ملزَمين باتباع الشرع والدين، لكن كانوا يتبعون عمليًا مصالحهم الشخصيّة التي تحدّدها العادات الاجتماعيّة ومتطلبات أمن الدولة وأطماع المتنفذين من رجال البلاط. ويترتب على

(32) يخبرنا ابن خلدون في **التعريف** (سيرته الذاتيّة) بملخّص عن نظريته في صعود الدول الدوري وسقوطها ودور العصبيّة (راجعْ الصفحات 314 - 345). لكن الغرض الشامل لنظريته موجود في **المقدمة** (راجعْ الجزء الأول، الفصل الثاني).

ذلك أن هذا النوع من العدل لم يكن مثاليًا ولا عقلانيًا خالصًا بل شكلاً من العدل الاجتماعي أو الوضعي يتألف من المعايير والعادات التي كانت سائدة في المجتمع الإسلامي(33).

بعد استقرار ابن خلدون في مصر عام 1382/784 أخذ يتفحص العدل من منظور مختلف كل الاختلاف. درس، على وجه الخصوص، فكرته عن العدل والقيم الأخرى في ضوء خبراته الجديدة معلمًا وقاضيًا في القاهرة. أما قبل استقراره في مصر فكان منشغلاً بالصراع الدائر على السلطة انشغالاً لم يدع له متسعًا من الوقت للعنايَة بإدارة العدل، لكن هذا لا يعني أنه كان غير مبالٍ بالظلم والقهر. ولم يستطع ابن خلدون أن يظفر بمتسع من الوقت لإعمال الفكر في ماضيه، وإلقاء نظرة جديدة على الأحوال السائدة في العالم الإسلامي، وصقل بعض أفكاره في ضوء الخبرات الجديدة إلا بعد اعتزاله في قلعة ابن سلامة، والمنفى الذي فرضه على نفسه في مصر.

كان للقاهرة وقع إيجابي في نفس ابن خلدون لدى وصوله إليها في بداية الأمر، وكان قد سمع عنها بثناء عظيم جداً، وأشد ما بهره فيها ثراؤها المادي وعظمة أبنيتها ونمو سكانها. على أنه بعد أن أصبح على معرفة وثيقة بمؤسساتها الاجتماعيّة ما لبث حتى أخذ يكتشف الفساد الأخلاقي والمظالم الظاهرين في المجتمع، وهي أمور كان له فيها خبرات مماثلة في شمالي غربي أفريقيا. وصار بوصفه قاضيًا يدرك الإساءات والانحرافات في إدارة العدل، فشرع بمحاربتها وبتطبيق الشريعة تطبيقاً صارمًا وبتجرد. وقد ثبت أن خبراته كمعلم وقاضٍ كانت ذات نفع كبير، لأنه اقتنع أن مَهمَّته لم تكن صقل نظرياته الاجتماعيّة وحسب، بل تطبيقها أيضًا(34).

في مصر، إذن، بدأ ابن خلدون يدرك أن العدل يحتل موقعًا مركزيًا في النظريّة الاجتماعيّة حول الاجتماع البشري. وفي هذه الخبرات ـ بل من خبراته الأولى في

(33) راجع ابن خلدون، **المقدمة** ، الجزء الثاني، ص1 وما بعدها (يصف ابن خلدون إدارة العدل في ظل نظام من هذا القبيل)، مهدي، **مصدر مذكور سابقًا**، ص 232-253.
(34) راجعْ حول نقد العدل في مصر: ابن خلدون، **التعريف**، ص 254 ـ 160.

شمالي غربي أفريقيا أيضًا - وجد أن الشريعة قد فقدت مكانتها. واقتنع بأنه إذا لم تعد إلى مكانتها السابقة فإن المجتمع الكبير (العالم الإسلامي) سينحط أخلاقيًا ويدمَّر كليًا. ورأى بوصفه معلمًا وقاضيًا أن مَهمَّته منع ذاك الانحطاط الأخلاقي وهذا الدمار، وذلك بتطبيق الشريعة تطبيقًا دقيقًا. ولاح له العدل في الأفق شيئًا كبيراً، وارتفع في نظره دور القاضي في النظام الاجتماعي، فعقد العزم في السنوات القليلة الأخيرة من حياته على مكافحة الفساد والظلم على الرغم من معارضة نظرائه الذين اتهموا معرفته بالشريعة بالنقص الفاضح، وأخذوا عليه عدم ثباته في تطبيقها بدقة من دون التفات إلى العادات والانحراف في بلد كان فيه غريبًا[35].

ربما كان نقاد ابن خلدون على صواب في قولهم إنه لم يكن خبيراً كبيراً في الشريعة ولم تكن لديه الخبرة في الإجراء القضائي. والحقيقة أن ابن خلدون لم يقدم دراسة خاصة حول الشريعة، ولم يضع أي مصنف تعليمي، على الرغم من تدريسه الفقه المالكي في مصر طوال سنوات.

والعرض الموجز الذي قدمه حول الموضوع في مقدمته[36]، ومحاضراته الافتتاحيّة حول **موطّأ** مالك، المصنف التعليمي الرئيس في الفقه المالكي[37]، عامّة جدًا ولا تنمّ عن عمق شديد في هذا الميدان. ولم يكن اهتمامه بالشريعة والعدل في مقدمة اهتماماته قبل أن يستقر به المقام في مصر، لأن شاغله الرئيسي آنذاك كان صوغ نظريّة عامة للمجتمع. لكن بعد أن أصبح قاضيًا في مصر أظهر مقدرة في إدارة العدل برغم انتقاد خصومه الذين زعموا أنه لم يكن أهلاً للمنصب لأنه لم تكن لديه سابق خبرة في الإجراء القضائي[38].

كان ابن خلدون، وهو في الأصل مفكر اجتماعي، ينظر إلى المسألة من زاويّة

(35) ابن خلدون، **التعريف**، ص 254 - 260.

(36) ابن خلدون، **المقدمة**، الجزء الثالث، ص1 - 25.

(37) ابن خلدون، **التعريف**، ص 297 - 311.

(38) بسبب انغماس ابن خلدون الطويل في السياسة كان تعيينه قاضيًا موضع انتقاد بعض الجهات ومن ضمن ذلك انتقاد شخصي لاذع من قبل ابن عرفة، لكنه في الحقيقة أثبت أنه كفء للمهمة التي عُهد إليه بها. راجعْ محمد أبو زهرة (ابن خلدون والفقه والقضاء) **أعمال مهرجان ابن خلدون** (القاهرة، 1962)، ص 633 - 634.

مختلفة. كان يعي تمامًا أن مصر في حالة انحطاط، وأنها لم تكن تختلف في ذلك عن الأجزاء الأخرى من شمالي غربي أفريقيا، التي كان يعرفها جيداً. فرأى أن منصب القاضي وسيلة ضبط مهمة تردع الإمعان في الفساد والانحطاط إن كان من المستحيل إيقافهما. وفي تعريفه (سيرته الذاتيّة) استنكر انتشار الرشوة والانحراف عن أصول الإجراء القضائي وغير ذلك من الممارسات الفاسدة التي كان عازمًا على وضع حدّ لها[39]، وضرب مثلاً على الحياد والنزاهة برفضه التأثر بالضغوط الشخصيّة أو السياسيّة أو بالرشوة.

وقد تجلى حياده في معاملته أطراف النزاع كلهم معاملة واحدة، سواء أكانوا مدعين أم مدعى عليهم. كان يرفض شهادة الشهود إذا ظن أن المؤهلات اللازمة لا تتوافر فيهم. اتخذ قرارات تعذيريّة للحد من الظلم والقهر. وكان عليه أن يدفع ثمنًا لنزاهته العزل من منصبه أربع مرات. وقضى الربع الأخير من القرن على منصة القضاء وفي قاعات التدريس منشغلاً بالدرجة الأولى بتدريس الشريعة وتطبيقها سعيًا لإثبات أن اتّباع العدل هو مفتاح إصلاح الأحوال الاجتماعيّة. وهكذا لم تكن مَهمَّته في مصر شرح مفهوم جديد للعدل - فلقد عني بالمظهر النظري للعدل في مقدمته - بل تطبيق معيار العدل القائم في زمانه. وقد أثبت ولاءه للتراث الإسلاميّ من خلال سعيه الحثيث إلى تطبيق العدل الإجرائي بصورة كاملة تقريبًا.

ابن الأزرق والعدل الاجتماعي

قد يكون من المفيد عرض العدل الاجتماعي من منظور أحد شرّاح ابن خلدون، لعله يلقي ضوءاً على تأثير نظريات ابن خلدون الاجتماعيّة في المفكرين في الجيل الذي تلاه مباشرة[40]. فقد قبل **ابن الأزرق** في كتابه عن **فن الحكم** مفهوم العدل الاجتماعي لابن خلدون وإن لم يقبل مظهره الإجرائي.

(39) ابن خلدون، **التعريف**، ص 257 - 258.

(40) أبو عبد الله ابن الأزرق، **بدائع السلوك في طبائع المُلك**، تحقيق علي سامي النشار (بغداد، 1977).

نشأ ابن الأزرق مثل ابن خلدون في الجزء الغربي من العالم الإسلامي وتلقى فيه أول علومه، لكنه استقر في الديار الإسلاميّة الشرقيّة وقضى فيها بقيّة حياته بعد أن أمضى الشطر الأكبر منها قاضيًا ومستشاراً في أسبانيا وشماليّ إفريقيا[41].

ذهب ابن الأزرق مذهب ابن خلدون في القول إن الإنسان مطبوع على الظلم والقهر، وكاد يسلّم بأن الحكام والمحكومين كلهم يميلون إلى اتباع سبيل الظلم ما لم تمنعهم عن ذلك قوى رادعة. وبوصفه قاضيًا، بالدراسة والخبرة كليهما كان اهتمامه منصبًا بالدرجة الأولى على إقامة العدل، لذلك وجه عنايته في مؤلفه حول الحكم إلى مسألة كيفيّة تحقيق العدل[42].

ويذكر القارئ أن ابن خلدون علّق آماله على سلطة الشريعة والإجراء القضائي. لكن يبدو أن ابن الأزرق بعد ما قضى الشطر الأعظم من حياته قاضيًا كانت لديه آراء مخالفة حول إمكان تحقيق العدل عبر الإجراء القضائي. ولا نعلم عن خبرته القضائيّة إلا النزر اليسير، وأنه كان موضع تقدير كبير من قبل معاصريه بوصفه رجلاً نزيهًا وحسَن السُمعة، لكن ليس ثمّة من وثائق للتحقق من مبلغ كفاءته القضائيّة. على أننا نعلم من مؤلّفه حول فنّ الحكم أنه فيما يبدو كان يؤثر إقناع الحكام بالحدّ من الظلم وتعزيز العدل من خلال العمليّة الإداريّة، لا الإجراء القضائي. وربما كان ذلك إما لأنه رأى عقم الاعتماد على المحاكم، أو لأنه وجد من خبرته الشخصيّة أن بالوسع إقناع الحكام بنصرة قضيّة العدل. وجد ابن خلدون أن الحكام الذين اشتبك معهم في صراع على السلطة كانوا تقريبًا شرهين لا يلتفتون لشيء سوى مصالحهم الشخصيّة، ولذلك سعى إلى تحقيق العدل عن طريق الإجراء

(41) ولد ابن الأزرق في إسبانيا، عام 832/1427- تلقى تعليمه في الشريعة وفروع أخرى من العلم في غرناطة، وعمل قاضيًا في ملقا ومدن أخرى قبل أن يصبح قاضي قضاة غرناطة في عهد السلطان أبي الحسن. ولما تعرضت غرناطة لتهديد الحكام المسيحيين ذهب ابن الأزرق في مهمة ليلتمس عون الحكام المسلمين الآخرين في شمالي أفريقيا ومصر. وحين خاب أمله نتيجة إخفاقه في ضمان نصرتهم، قبل منصب قاضٍ في القدس 896/1491، ولم يُتم شهرًا في خدمته حتى مات فجأة في السنة نفسها.
حول حياته راجعْ السخاوي، **الضوء اللامع**، الجزء التاسع، ص 20 - 21، ومقدمة النشار لكتاب **البدائع** لابن الأزرق، ص 19.

(42) ابن الأزرق، **البدائع**، الجزء الأول، ص 226 - 229 .

القضائي. أما ابن الأزرق الذي كان يرى العدل الاجتماعي مفهومًا أوسع من مجرد عدل إجرائي فكان يعتقد بأن الحكام هم أنجع أداة لتحقيق العدل بسبب مكانتهم ولما لهم من سلطان على رعيتهم. وجاء في رسالته حول فن الحكم أنه من الممكن إقناع الحكام لنصرة العدل بوسيلتين: **الأولى**، إثبات أن نتائج الظلم السيئة تؤدي إلى ضعضعة النظام وإلى دماره في نهايـة المطاف. **والثانيـة**، إيضاح المنافع التي تحصل من السياسة التي تقوم على العدل والتي توطّـد أنظمة الحكام وتسمو بمنزلتهم. وبما أن الدين والشرع يأمران بالعدل فقد كان ابن الأزرق يعتقد بإمكان إقناع الحكام باتّباع العدل عن طريق غرس أسمى الفضائل الدينيّـة في نفوسهم وتذكيرهم بثواب الجنة[43].

لم يكن ابن خلدون وابن الأزرق غافلين عن أن للعدل مظاهر متعددة ولا تقتصر على المظهر الإجرائي، لكن كلاً منهما عاش في زمن كان فيه المجتمع الإسلامي يسير القهقرى. وحلل ابن خلدون هذا التقهقر وحدد أسبابه وعملياته. فكان اعتمادهما على الإجراءات الإداريّـة والقضائيّة إقراراً بالإخفاق في إصلاح النظام الاجتماعي، لذلك اكتفيا بتطبيق الشريعة تطبيقًا دقيقًا سبيلاً إلى إيقاف عمليّة التدهور. وعلى خلاف ابن تيميّة الذي أوصى بإصلاح النظام الاجتماعي بوساطة السياسة الشرعيّة، كان ابن خلدون وابن الأزرق يكتفيان إن أمكن بتطبيق الشريعة كما عرفاها بأمانة وصدق. ولم يكن هذا رأي مصلح اجتماعي، واقتصرت مساعيهما (ولاسيما مساعي ابن خلدون) على تحليل العمليّـة وتفسيرها وتوضيحها لا إصلاحها. أما النظرة الوضعيّة للعدل الاجتماعي فكان عليها أن تنتظر حتى ظهور جيل جديد من المفكرين حين بدأت الظروف تؤثر في تغيُّر النظام الإسلامي في العصر الحاضر.

***

(43) **المصدر نفسه**، ص، 224 - 229، 226 - 236.

الفصل التاسع

تغيرات في مفهوم العدل في ظل الظروف الحديثة

﴿ولقد كتبنا في الزَّبور مِن بعدِ الذِّكْرِ أنّ الأرضَ يرثُها عباديَ الصالحون﴾ (الأنبياء، 105)

«يومُ سَعيٍ في سبيل العدل خيرٌ من الصلاة ستين عامًا»

(حديث شريف)

قبل البحث في التحولات التي طرأت في العصر الحديث على المفهوم الإسلامي للعدل قد يكون من المفيد في هذه المرحلة من دراستنا إيجاز نظرية العدل الإسلامية ومصادرها ومبادئها الأساسية. رأينا فيما سبق مدى تعدد مظاهر العدل التي تقدمت بها المدارس الفكرية المختلفة، ومدى تباين وجهات نظر العلماء في كل مدرسة. لكن برغم كل الاختلاف والتنوع في الرأي بين المدارس كان العلماء متفقين على أن العدل الإسلامي في صورته المثالية تعبير عن العدل الإلهي. ويمكننا إيجاز مصادره وافتراضاتها العامة على النحو التالي :

أولاً، لما كان منشأ العدل من مصدر إلهي بالغ السمو فإن الإنسان لا يستطيع أن يحدِّده إلا بالدليل المتوافر له. ومثل هذا الدليل لا يمكن، بالنسبة للبعض، أن يوجد إلا في الوحي. وأصر آخرون على أن العقل ضروري لفهمه. واعتُرِف بالمنهجين في نهاية المطاف. لكن الوحي كان ولا يزال يُعَدُّ هو الذي يوفِّر الدليل الأهم.

ثانيًا، يتطابق العدل مع الصفات الإلهية، لهذا لم يكن العدل مفهومًا بسيطًا يسهل على العلماء تحديده أو تعريفه بمصطلحات بشرية. فعدَّه بعض المفكرين تجسيداً لأسمى الفضائل الإنسانية. ورأى آخرون أنه فيض مباشر من الله، وعدّوه معادلاً للكمال الإلهي. واتفقوا جميعًا على أن العدل، سواء بمعيار إلهي أم بمعيار إنساني، فكرة مثالية يسعى الإنسان إلى تحقيقها في فضائل إنسانية مهمة.

ثالثًا، إن موضوع العدل الإلهي (subject) هو أولئك الذين آمنوا بالله الواحد العادل. وأما الآخرون - أي بقية بني البشر - فهم هدف ذلك العدل (object). والعدل الإلهي، مثل شريعة الله، ليس كاملاً وحسب، بل هو أبديّ، بصرف النظر عن الزمان والمكان. وهو مُعَدّ من أجل تطبيقه على كل البشر. وباستطاعة حتى الذين لا يؤمنون بالله الواحد أن يلوذوا به إن أرادوا.

رابعًا، إن معيار العدل، سواء قرّره العقل أم قرّره الوحي، يبيِّن للناس سبيلَي الصواب والخطأ. فيتَّبع الجميع، كلٌّ حسب الضوء الذي يهتدي به، الصوابَ، ويتجنّبون الخطأ من أجل تحقيق الخير في الدنيا والخلاص في الآخرة، وبعبارة أخرى من أجل تحقيق السعادة في كليهما.

على أن العلماء قد اختلفوا في كيفية تحقيق العدل الإلهي على الأرض بَلْهَ الآخرة. وقد تبيَّن أن الخلافات، لا تلك التي كانت بين هذه المدرسة وتلك فحسب، بل تلك التي كانت في الغالب بين عالم وعالم ينتميان إلى المدرسة ذاتها أيضًا، كانت كبيرة إلى درجة يصعب معها التوفيق بينها. وأخذ الجدل ينتقل من مناقشة أحد مظاهر العدل إلى مناقشة مظهر آخر مفصحًا عن هموم كل جيل وآماله حول معنى العدل وغرضه وكيفية تحقيقه على نحو يتلاءم مع الظروف السائدة.

إلى جانب الخلافات الناشئة بحكم تغيير الأحوال والظروف كان أحد الأسباب المستمرة للخلافات بين العلماء منهجيًّا: الإخفاق في ربط نظرية العدل بالتطبيق.

فالعدل الإلهي في طبيعته الخاصة مفهوم مجرّد، وكان معظم الذين حاولوا تعريفه ينظرون إلى الأمر من زاوية مصير الإنسان من دون الالتفات إلى الواقع. أما الذين عرّفوه من زاوية الواقع فقد تناولوه على مستويَين : إلهي وإنساني. لكنهم عجزوا عن ربط هذين المستويَين أحدهما بالآخر[1]. ولم يبدأ المسلمون توجيه الجدل في طبيعة العدل من منظور مختلف إلا في العصر الحديث تحت تأثير الفكر العلماني الغربي. وشرعوا يطبقون منهجًا براغماتيًا يلائم الظروف الحديثة.

ابتدأ الجدال في العدل أول ما ابتدأ بمظهره السياسي. فالمجتمع الذي يعتقد بأن مقرّ السيادة قائم في السماء وبأن النبي موكّل بممارستها لا بدّ له أن يسلّم بأن العدل السياسي تعبير عن مشيئة الله كما يفسّرها وينفّذها النبي. فالله المستوي على عرشه في السماء هو الحاكم النهائي، والنبي الناطق باسمه هو الحاكم الذي يليه مباشرة، لكن النبي توفي من دون أن يترك قاعدة واضحة للخلافة (الإمامة). فصارت شرعيّة الإمامة هي المسألة المركزية التي دار حولها الجدال في العدل السياسي. وذلك أنه تبيّن أن خليفة النبي إن كانت تنقصه الشرعيّة فلن تكون قراراته تعبيراً عن مشيئة الله السامية بل تعبيراً عن إرادته هو. ولذلك تكون أفعاله فاسقة ظالمة. وبهذه الصورة تحول الجدال في العدل السياسي إلى مسألة الشرعية التي قسمت المجتمع السياسي إلى أحزاب سياسية بادئ الأمر، ثم تطورت هذه الأحزاب فيما بعد إلى مجتمعات عقائدية عندما أخذ كل حزب يسعى إلى تبرير موقفه بحجج دينية. وكان لا بد للجدال في العدل من أن يتحول من مظهر سياسي إلى مظهرين: كلامي وديني. وكان هذا التحول في بادئ الأمر نتيجة ثانوية للمناقشات في مسائل سياسية (مسألة الشرعية) ثم للمناقشات في مذاهب كلاميّة من حيث الأساس (إرادة الله وعدله) وعلاقتهما بمصير الإنسان.

على أن الجدال في العدل الكلامي لم يقتصر على العلماء المتكلمين، لأنه تناول مسألتين أكثر أتساعًا: هما مجال العدل ومنهجه وكيفية تعريف العدل الإلهي

(1) المثال البارز على العلماء الذين عالجوا العدل على مستويين هم الفلاسفة والكتاب الذين ألفوا في العدل الأخلاقي لكنهم وضعوا، لدى معالجتهم العدل العقلي والإنساني، معياراً مثاليًا واحداً بصرف النظر عن الواقع (انظر الفصل الرابع والخامس). أما الكتاب الذين عُنوا بالعدل الاجتماعي واسترعى الواقع انتباههم فقد أخفقوا في صوغ تركيب يجمع عناصر من كل من العدل المثالي والعدل الواقعي.

بمصطلحات إنسانية. فانجرّ الفلاسفة والمفكرون الآخرون إلى ساحة الجدال، وأصبح من غير الطبيعي ألاّ تتطرق المناظرات الكلامية إلى العدل الفلسفي والعدل الأخلاقي ومظاهر العدل الأخرى. ونتيجة لذلك أُدخِل إلى الجدال بعدٌ جديد. بدأ الفلاسفة وغيرهم من المفكرين يبحثون في العدل كتعبير عن العقل وعن مسؤولية الإنسان عن أفعاله. وهكذا تشعب الجدال ليشمل تقريبًا كل مظاهر العلاقات البشرية التي يمكن أن يمدّها العدل بمعيار للأفعال.

لما بدأ الجدال في العدل كانت المناظرات بين المتنافسين من الزعماء السياسيين (العدل السياسي) والفقهاء المتكلمين (العدل الكلامي) تستند بصورة شبه حصرية إلى الوحي المتجسّد في المصدرين الشرعيين: القرآن والسنة. وأول من أدخل العقل دليلاً في الجدال هم القَدَريّة الأوائل. لكن المعتزلة استخدموه بصورة منتظمة أكثر في المناقشة الكلامية. ورفضه في بادئ الأمر كلّ المتكلمين (ما عدا الفقهاء)، ولم يقبله الأشعري وأتباعه إلا ضمنًا لكن قدّموا الوحي عليه.

وحيث أخفق المعتزلة نجح الفلاسفة في محاولة أخرى لإقامة العقل منهجًا مستقلاً، لأنهم قدموا تنازلاً للوحي. ذهبوا إلى أن الحقيقة التي يتوصل إليها العقل هي الحقيقة ذاتها التي يجسدها الوحي. لكنهم بيّنوا أنهم يتناولون العدل من مستويَين: إلهي وإنساني. فالأول يّرد من الله، والثاني نِتاج العقل. ولم يخرج على الرأي السائد هذا من الفلاسفة الكبار سوى ابن رشد الذي ذهب إلى أن العدل العقلي ليس هو والعدل الإلهي شيئًا واحداً برغم أن الحقيقة واحدة في نهاية المطاف. وباتخاذه هذا الموقف حاول توكيد نظرة طبيعيّة إلى العدل الإنساني من شأنها التمييز بينه وبين العدل الإلهي.

وحاول نفر من المفكرين إدخال بعد ثالث إلى المناظرة الكبيرة حول العدل فسعوا إلى تأكيد عناصره الدنيوية، لكن محاولاتهم واجهت مقاومة شديدة برغم أن العلماء الذين اقترحوا البعد الدنيوي عمدوا إلى تبريره بحجج قائمة على الوحي. ومن الذين شدّدوا على هذا المنحى كان ابن خلدون هو الوحيد الذي اقترح مفهومًا دنيويًا (اجتماعيًا) للعدل بعبارات صريحة واضحة، وأوضح أن معيار العدل على المستوى العملي، نتاج للعادات الاجتماعية والأعراف والتقاليد المحلية التي لا تتفق دائمًا مع الوحي والعقل.

لكن لم يكن لتحليل المجتمع من قبل ابن خلدون أي تأثير في المفكرين المعاصرين وعندما انشغل هو نفسه في العدل (بعد أن استقر به المقام في مصر) وجد أنه من المحال تطبيق معيار دنيوي يتناقض مع روح العصر السائدة. لكن أهمية مفهومه عن العدل الاجتماعي زادت في نظر المفكرين في العصر الحديث حين أصبح المجتمع الإسلاميّ، بتأثير من الفكر العلماني الغربي، يدرك الحاجة إلى بعدٍ جديد للعدل.

إعادة النظر في ميزان العدل الإلهي

بدأ المفكرون المسلمون يعيدون النظر في التصور الكلاسيكي للعدل حينما أدركوا أن ملاءمته للواقع قد تجاوزتها كثيراً المنافع المادية التي يجنيها الإنسان من معايير العدل في المجتمع الغربي. لكن قبل أن يكون بإمكان المجتمع الإسلاميّ احتمال معيار للعدل علماني غربي، كان لا بد أن يتغلب على عوائق قديمة العهد تقف في وجه العلمانية وكان المجتمع المسيحي نفسه قد عانى منها في صراعه من أجل إنجاز معيار علماني. ويجب ألا يغيب عن الذهن أن الإسلام أحدثُ عهداً من المسيحية بستة قرون تقريبًا، ولذلك يحتاج وقتًا طويلاً للتكيُّف مع العلمانية برغم أن إمكان التكيُّف ليس بلا سابقة في صراع الإسلام للتكيُّف مع الحياة.

فقد كانت الدولة الإسلاميّة فيما مضى تتمثَّل عناصر أجنبية للعدل بشرط إدخالها عبر القنوات المعترف بها (الإجماع والقياس وغيرهما). لكن المجابهة في العصر الحديث بين الإسلام والمجتمع الغربي أدت إلى إضعافه وتهديد سيادته، وولدت توترات متصلة وتحولات عنيفة، وازدادت التهديدات خطورة حين استمرت الضغوط الأجنبية، بشكل أو بآخر، مدة طويلة بعد انحسار سيطرة القوى الأوروبية. لهذا السبب انقسم العلماء المسلمون حول مسألة تَبنّي مقاييس العدل الغربية إلى مدرستين: الأولى يمكن أن ندعوها النهضوية Revivalist (وغالبًا ما يدعى أتباعها أصوليين)، تتألف من العلماء الذين رفضوا المعايير الأجنبية لأنها تتنافى مع المعايير الإسلامية بحجة كونها علمانية. الثانية المدرسة التحديثية وتتألف من علماء تلقَّوا تعليمهم في الغرب أو في مؤسسات أنشئت على النمط الغربي، ونادوا بتبنّي المعايير العلمانية تحت تأثير المُثُل العليا الغربيّة بصرف النظر عن ملاءمتها أو عدم ملاءمتها التقاليد الإسلاميّة. لم يعترض بعض العلماء المسلمين على بعض عناصر العدل

الأجنبية التي لا تناقض المبادئ الإسلاميّة، لكن معظم العلماء رفضوا رفضًا قاطعًا التبنّي الشامل للمفاهيم الغربية التي جاءت تحت تأثير الموجات الأيديولوجية الحديثة: القومية والاشتراكية وسواهما. وقد تحول الجدل الكبير في العدل مرة أخرى إلى مسألة ما إذا كان تبنّي عناصر أجنبية (علمانية) للعدل متفقًا أو غير متفق مع التقاليد الإسلاميّة. وهذا شبيه تمامًا بما حصل في الماضي للمنادين بالعدل العقلي حين عارضهم معظم المتكلمين بحجة أن اعتمادهم على العقل ينقص من قيمة الوحي.

لم تستطع أية من هاتين المدرستين الفكريتين أن تقدم معياراً جديداً يرضي المجتمع الإسلاميّ الذي كان يحتاج إلى إعادة اعتبار. ومع ذلك كان لا بد من رابطة بين المعايير الإسلاميّة والغربية تجمع بين إمكان الاستمرار والتغيير لكي ينعم ضمير المجتمع بالراحة. هذا المنحى البناء قدّمه جمال الدين الأفغاني (1839 - 1897) وأعظم تلاميذه، محمد عبده (1849 - 1905)، إذ حاولا إقامة تعاون بين المدرستين المتنافستين والوصول إلى حلّ وسط بين معياري العدل الغربي و الإسلاميّ[2].

طوّف الأفغاني في كثير من البلدان الإسلاميّة ـ إيران وأفغانستان والهند ومصر وتركيا ـ فهاله استبداد الحكام وأعوانهم برعاياهم، ورأى أن الحكام بدورهم يرزحون بصورة مباشرة أو غير مباشرة تحت سيطرة القوى الأوروبية التي تفرض عليهم تقديم تنازلات للأجانب على حساب المصلحة العامة مما يزيد من ظلم شعوبهم. و لم تكن القيود المفروضة على سلطة الحكام المسلمين من قبل القوى الأجنبية لتحط من كرامتهم في نظر رعاياهم وحسب، بل كانت تنال أيضًا من شرعية سلطتهم المفترض أن تكون في نهاية الأمر مستمدّة من إرادة الله السامية. لذلك رأى الأفغاني أنه لا يمكن للمؤمنين أن يقبلوا معيارًا جديداً للعدل يجمع العناصر الإسلاميّة والأجنبية (العلمانية) ويتلاءم والظروف الحديثة قبل أن يضع الحكام المسلمون حدّاً للسيطرة الأجنبية، ويعيدوا الشرعيّة إلى سلطتهم. لكن كيف يمكن لهذا الهدف أن يتحقّق؟

(2) أفكار الأفغاني ومحمد عبده ودوراهما بوصفهما مصلحين اجتماعيين عولجت في كتاب آخر يمكن أن يعود القارىء إليه، وعنوانه:

Political Trends in the Arab World, (Baltimore, 1970 and 1972), chap. 4.

كان الأفغاني يرى أنه يمكن للحكام المسلمين إنجاز هذا الهدف أولاً، بأن يُجري كل حاكم إصلاحًا ضمن نظامه، ثانيًا، أن يتعاون الحكام للوقوف معًا ضد السيطرة الأجنبية. ولإنجاز الخطوة الأولى اقترح الأفغاني أن يَمنح الحكام رعاياهم حقّ المشاركة في ممارسة السلطة بدعوة مجالس نيابية منتخَبة لمناقشة الشؤون العامّـة، وذلك طبقًا لمبدأ الشورى الذي ينصّ على وجوب عرض الشؤون العامة للمناقشة بين الحكام والرعية (النمل، 32 ، والشورى، 38). وقد سعى الأفغاني من خلال دعوته لإنشاء مجالس منتخبة إلى الجمع بين مبادئ العدل السياسي الإسلاميّة والغربية، الأمر الذي يؤدي إلى احترام جميع الآراء. وهذا العمل الإصلاحيّ لا يزوِّد الحكام بالشرعيّة وحسب، بل يدعمهم كذلك في مقاومة الضغوط الأجنبية. ولإنجاز الخطوة الثانية اقترح الأفغاني أن يتعاون الحكام المسلمون من خلال مشاركتهم في حركة الوحدة الإسلاميّة التي كانت تسير قُدُمًا، والتي أعطاها الأفغاني دفعًا قويًا بدعوته المسلمين لنصرتها. فلو أن جميع الحكام المسلمين ومن ورائهم شعوبُهم وقفوا ضد السيطرة الأجنبية، لأمكن منع أية قوة أجنبية من التدخل في شؤون الإسلام الداخلية، أو من إيجاد ثغرة لمدّ نفوذها إلى داخل البلدان الإسلاميّة[3].

قد تبدو مقترحات الأفغاني سلبيّة الطابَع وتقتصر على إنهاء السيطرة الأجنبية وإعادة الشرعية. صحيح أنه قضى كل حياته ساعيًا إلى تحقيق هذين الهدفين بطرائق سلميّة وثوريّة معًا وتوفي من دون تحقيقهما، غير أنه لم يفقد البتة الأمل بأن الإسلام بما يتمتّع به من طاقة روحية قوية وبقدرة شعوبه الكامنة سيتمكن في نهاية الأمر من التحرر من أغلاله. وقد عُـني الأفغاني بعض الشيء في أوقات فراغه بتحديد مقياس العدل المثالي الذي يجب أن يأخذ به المسلمون حالما تنقضي السيطرة الأجنبية. والحق أنه لم يكن يتصور معياراً للمسلمين وحدهم بل لسائر البشر استقاه من تقاليد

(3) ارتبطت دعوة الأفغاني إلى الوحدة الإسلاميّة غالبًا بالنموذج المثالي لوحدة إسلامية يحكمها خليفة (إمام) واحد، وهو نموذج نادى به بعض الزعماء المسلمين. على أن الأفغاني في واقع الأمر لم يدع إلى وحدة البلاد الإسلاميّة تحت حكم حاكم أعلى واحد، بل دعا الزعماء المسلمين إلى توحيد الجهود لتحرير البلاد الإسلاميّة من السيطرة الأجنبية دونما حاجة إلى إقامة وحدة بين بلدانهم، انظرْ جمال الدين الأفغاني، **الوحدة الإسلاميّة والوحدة والسيادة**، تحقيق عزة العطار (القاهرة، 1938).

الإسلام وخبرته ومن خبرات الأمم الأخرى. ويذهب الأفغاني في رسالته **الردّ على الدهريين**[4] إلى أن الإنسان لا يستطيع أن يحيا حياة سعيدة إلا في المجتمعات ذات الأديان السامية والقادرة على فرض ضوابط روحيّة واجتماعيّة على حكامها تردعهم عن ارتكاب الظلم والقهر.

لكن قد يسأل البعض: ماذا تعلّمنا تلك العوامل الرادعة؟ وقد أجاب الأفغاني بأن الدين يعلمنا ثلاثة مبادئ أساسية: أولاً، أن الإنسان هو أشرف المخلوقات وأنه سيد الخليقة. ثانيًا، أن كل فرد من الناس يعتقد أن أمته هي أشرف الأمم في العالم وأن كل معتقدات الشعوب الأخرى خاطئة. ثالثًا، أن من واجب الإنسان أن يبلغ الكمال في الأرض استعداداً لحياة سعيدة وأبدية في الآخرة. وعندما يُعدّ المرء نفسه لبلوغ الكمال تحذّره الأديان من الأخذ بمعتقدات قائمة تحضه على الشرّ والإثم وتقوده إلى الظلم والقهر، وتحُثُّه أيضًا على تبني الفضائل التي تحبّب إليه الحقيقة والتقوى والعدل. ويرى الأفغاني أن تلك الفضائل هي التالية:

أولاً، فضيلة الحياء التي تردع الإنسان عن ارتكاب أفعال تجرّ عليه اللوم وقد تسيء إلى سمعته الحسنة. وكان الأفغاني يعُدّ هذه الفضيلة أهم من القوانين في الحفاظ على السلام والنظام، لأنه إذا ما ذهب برقع الحياء فقد لا يفيد في ردع المرء عن ارتكاب الأفعال المخزية سوى عقوبة الإعدام. وترتبط بالحياء ارتباطًا وثيقًا فضيلتا الإباء والفخر ولهما مفعول الحياء ذاته في تجنب الشر والإثم.

ثانيًا، فضيلة الأمانة التي تقوم عليها المعاملة الشريفة بين الإنسان والإنسان، والحق أنها الخيط غير المرئي الذي يوحّد لُحمة المجتمع وسَداه. ومن دون الأمانة يستحيل عل الناس العمل معًا، والتعامل بصورة ترضي الجميع.

ثالثًا، فضيلة الصدق، والصدق هو المفتاح لفهم العلاقة الاجتماعية وللتعامل بين الناس، لأنه إذا انعدم الصدق وحلّ الاضطراب والشك بين الناس شاع الكذب. وعندئذ لا مناص من انهيار أساس النظام الاجتماعي.

هذه الفضائل الثلاث ـ الحياء والأمانة والصدق ـ هي الأركان التي يقوم عليها

---

(4) جمال الدين الأفغاني، **الرد على الدهريين**. كُتِب في الأصل بالفارسية وترجمه محمد عبده إلى العربية (القاهرة، 1344/ 1925).

معيار العدل والنظام. وفي تشديد الأفغاني على الفضائل بوصفها الخصال البشرية الضرورية لتحقيق العدل كان يتحدث بلغة العلماء المسلمين الكلاسيكيين، لكنه بوصفه عالمًا حديثًا يسعى إلى توحيد المعايير الإسلاميّة والغربية قال بعبارات صريحة إن هذه الفضائل ليست ضرورية لحفظ النظام والعدل في المجتمع الإسلاميّ فقط بل لحفظ النظام والعدل في جميع أرجاء العالم أيضًا. يقول الأفغاني: فإذا ما تلاشت هذه الفضائل تعرّض المجتمع لخطر السيطرة الأجنبية ولقهرها، كما كان حال البلدان الإسلاميّة مع القوى الأوروبية[5].

شارك الأفغاني في أفكاره في العدل وسواه من القضايا محمد عبده، اشهر تلامذته، ونصَرَه في جهوده لتحقيق هذه الأهداف، لكنه رأى أن الأساليب التي اعتمدها الأفغاني غير مُجدية بعد أن أخفقت حركة عرابي (1882) التي شارك فيها. ولما عاد إلى مصر من منفاه عام 1888 بدأت أفكاره تتبلور بصورة مستقلة عن تأثير أستاذه. وبرغم أنه ظل يهتم بالعدل وبتدابير الإصلاح الأخرى، أخذ ينظر إليها من زاوية مختلفة. وعلى غرار ابن خلدون قضى بقية حياته بعد عودته إلى مصر يفكر لا في نظرية العدل بل في تطبيقه ـ لاسيما العدل الإجرائي ـ سواء بصفته قاضيًا أم مفتيًا أكبر للديار الإسلاميّة. وأدرك في أثناء قيامه بعمله أهمية النظام القضائي، فصمّم على تحقيق العدل من خلال الإجراءات القضائية، غير أنه أدرك أيضًا الحاجة إلى إصلاح النظام القضائي لتلبية مطالب الظروف المتبدلة، وكان يعلم أن الغرب قد تفوق في تطوير نظام قضائي ناجع. ولما أصبح تبني المهارات الغربية أمرًا مألوفًا بل شيئًا يصعب مقاومته، لم يعد في وسع المسلمين تجاهلها. وظل بعض القضاة والعلماء يقولون، على خطى أصحاب مذهب الوحي، إن التحديثات الغربية تتنافى مع المفاهيم الإسلاميّة، لكن محمد عبده احتج بأن العمليات القضائية الغربية لا تخالف العدل الإجرائي الإسلاميّ من حيث الجوهر. وكان بصفته قاضيًا، ثم مفتيًا، قدوة في كيفية إقامة العدل وتفسير الشرع. صحيح أن بعض ما أفتى به، كفتوى الترانسفال التي أقرت شرعية أكل المسلمين لحم الحيوانات التي يذبحها المسيحيون واليهود. والفتوى التي أجازت إيداع أموال في مصارف التوفير البريدية التي تدفع الفوائد، قد لقيت مقاومة من العلماء الذين تمسّكوا بالتأويل الحرفي للشريعة على

(5) **المصدر نفسه**، ص 36- 46. راجعْ أيضًا الأفغاني. **الخاطرات**، تحقيق محمد المخزومي (بيروت، 1931)، ص 250 - 255, 316 - 326, 340 - 345, 445 - 449 .

طريقة أنصار مذهب الوحي من العلماء القدامى[6]، لكن عبده لم يلتفت لنقدهم، وألح على وجوب تأويل الشريعة بالعقل. وكان يقول إنه إذا حدث أي تعارض بين المعنى الحرفي للشريعة والعقل، فيجب أن تعطى الأولوية للعقل على نحو ما فعل أهل العقل من العلماء فيما مضى.

قدّم محمد عبده بمنهجه هذا أرضية مشتركة للعلماء المحدثين من أنصار مذهب العقل وأنصار مذهب الوحي. ولم يرَ أي تعارض جوهري بين المدرستين، وأفلح في دعوته إلى إصلاح نظام القضاء وإلى تأويل الشريعة طبقًا للعقل.

بعد موت محمد عبده تبنى أنصار التحديث حججه في صالح المعايير الغربية، ونادَوا بتبني مفاهيم العدل الغربية بصورة شاملة. لكن بعضهم اعترض على هذا النهج الذي كان لديهم بعض التحفظات الفكرية عليه. وإذ لم يضع محمد عبده نظرية متماسكة في الشريعة والعدل انقسم تلامذته إلى مدرستين: أنصار التحديث، الذين يمكن تسميتهم بالعقليين المحدثين، نادَوا بتبنّي المعايير الغربية. وأنصار النهضة (على طريقة أنصار الوحي التقليديين) وقفوا من الإصلاح موقفًا محافظًا أكثر. وبينما ظلت المدرسة الأولى وفية لقيم محمد عبده الأخلاقية، شدّدت على الأخذ بمذهبه العقلي، ونادت بتبنّي معايير علمانيّة للعدل. أما المدرسة الثانية فقد ادعت أنها أشد التزامًا بنهج محمد عبده واتخذت موقفًا أشد محافظة يكاد يكون دفاعيًا بغية الحفاظ على المعايير الإسلامية في وجه تيار المعايير العلمانية. هذا الموقف، لاسيما على النحو الذي اتخذه أهم تلامذة محمد عبده، محمد رشيد رضا (المتوفى 1935)، طبع المدرسة النهضوية بطابع مذهب الوحي التقليدي، فانقطعت الصلة المباشرة بينها وبين الجيل الجديد. وأفضى إخفاق المدرستين في الاتفاق على معيار مشترك إلى نشوء خلافات بينهما انعكست سلبًا على عملية الإصلاح في كافة مستوياتها.

---

(6) راجعْ م. رشيد رضا، **طريق الأستاذ الإمام محمد عبده** (القاهرة، 1947)، الجزء الثاني، ص 113، 118، الجزء الثالث، ص 48 ، محمد عمارة، **الأعمال الكاملة للأمام محمد عبده** (بيروت، 1972)، الجزء الثاني، ص 78 ، 95 .

إعادة النظر في العدل السياسي

بدأ أنصار الحداثة، الذين حاولوا الاستعانة بالمعايير الغربية، يتبنون على غرار علماء العصر الإسلاميّ الأول تدابير تمسّ الأساس الجوهري للمجتمع الإسلامي، أي معيار العدل السياسي. فتبنّوا أوائل القرن التاسع عشر شيئًا فشيئًا قوانين جديدة وإجراءات قضائية وأدوات دستورية أدت في نهاية المطاف إلى تحويل الدولة من دولة إسلامية (عالمية) إلى دولة حديثة (قومية). واعترض على هذه التدابير علماء أصروا على معايير الوحي. وتبين أن التعاون بين أنصار الحداثة وأنصار النهضة بتأثير جمال الدين الأفغاني وتلامذته الذي بلغ ذروته في إعلان الدستور العثماني عام 1876 كان تدبيراً قصير الأمد. ومنذ تلك النقطة الفاصلة إلى الوقت الحاضر لم تظهر أية أرضية مشتركة لتعاون بناء بين أنصار الحداثة وأنصار النهضة. ولهذا السبب اتخذ أنصار حركة الإصلاح الأتراك عقب الحرب العالمية الأولى الخطوة الخطيرة المتمثلة باستبدال معايير غربية بالمعايير الإسلاميّة استبدالاً تامًا تقريبًا. فسحبت تركيا (الدولة الإسلاميّة البارزة)، وهي نتاج حركة ثورية كانت تنمو خلال الجزء الأخير من العهد العثماني، سحبت اعترافها بالدولة الإسلاميّة والشريعة الإسلاميّة (ما عدا أبواب الشريعة التي تقتصر على معالجة الشعائر الدينية والعبادات)، واستبدلت بها أخيراً مفاهيم غربية للقانون والسلطة. وباتخاذ هذه الخطوة البالغة الأثر أعلنت أن المعايير الإسلاميّة للعدل السياسي والشرعي أصبحت لاغية وعقيمة. وأما المظاهر الأخرى للعدل - الكلامي والأخلاقي والفلسفي وسواهما - فقد ظلت خارج نطاق الدولة (بسبب الفصل بين الدين والدولة)، وأصبحت بالضرورة ذات أهمية أكاديمية، وعُـدَّت غير مناسبة لأمة اتخذت من العلمانية والقومية مبدأين أساسيين. وبذلك، لم تعد تركيا، إذا توخينا الدقة، دولة إسلامية طبقًا لمعيار العدل الإسلاميّ برغم أن جزءاً كبيراً من شعبها ظل وفيًا للإسلام وأعاد في السنوات الأخيرة تأكيد بعض مظاهر العدل الإسلاميّ .

رفضت سائر البلدان الإسلاميّة مبدئيًا تخلي تركيا الوحيد الجانب عن معيار العدل السياسي، لكن معظمها قَبِـل، بدرجات متفاوتة، بعض المفاهيم الغربية: الديمقراطية البرلمانية والقوانين المدنية والإجراءات القضائية. وأدّى هذا إلى نشوء

مستويَين للعدل السياسي من دون أن يُبذل أي جهد للتوفيق بينهما. وظلّ منصب الإمامة قائمًا نظريًّا لكن لم يحصل أي اتفاق على تعيين إمام. وكان الحكام المحلّيّون يمارسون سلطاته في بعض البلدان طبقًا للشريعة الإسلاميّة، لكن في البلدان الأخرى، حيث قامت أنظمة برلمانية، أصبح الحكام مسؤولين أمام الشعب خلافًا لمعيار العدل الإسلاميّ. وعُهد بجميع القضايا التي تتصل بالدين والشريعة الإسلاميّة إلى السلطات الدينية.

وضمن خطّ الأفغاني الفكري العقلي لم يبذل أي فقيه سوى **عبد الرازق** من مصر جهداً لحل مشكلة مستويَي العدل السياسي التي نشأت عن إلغاء الخلافة في تركيا. كانت البنية الدستورية في مصر تتطور منذ زمن تحت تأثير المعايير الأوروبية، وكانت مصر قد انفصلت عن تركيا خلال الحرب العالمية الأولى. وأثار تبنيها (عام 1925) دستوراً مستوحى من نماذج أوروبية متقدّمة الانتقادَ في الدوائر التي ظلت متشبّثة بمعايير الوحي، وقد لا يكون عبد الرازق الشخص الوحيد الذي شعر بحاجة إلى حلّ الصراع بين معيارين، لكنه كان الوحيد الذي كانت له الجرأة على نشر كتاب أورد فيه حُجّة لإلغاء الخلافة ولِعَلمنة معيار العدل السياسي.

كان عبد الرازق (1888 - 1966) ذا اطلاع واسع على كلٍّ من الفكر الإسلاميّ والفكر الغربي، وينتسب إلى عائلة ذات نفوذ، لعبت دوراً نشيطًا في السياسة المصرية. فكان في وضع بارز أتاح له تقديم حلٍّ جسور للمسألة غير المحلولة[7].

تستند حجة عبد الرازق إلى مقدمتين: أولاً، إن الخلافة، كأداة لممارسة السلطة الإلهية، ليست جزءاً من الإسلام كنظام ديني، وليست إذن ضروريّة. ثانيًا، الفصل بين الدولة والدين، وينشأ عنه أن معيار العدل السياسي لن يعتمد على الوحي. احتج عبد الرازق دفاعًا عن المقدمة الأولى بأن الوحي لا يتفوه بشيء عن هذه القضية، وبأن الإشارات الغامضة إلى الموضوع لا تقدم سنَدًا لإقامة سلطة للخلافة. كذلك ليس في الإجماع أو أي مصدر شرعيّ آخر ما يدل على الحاجة إليها كشكل من الحكم على النحو الذي حدَّده العلماء المسلمون.

ويتحول عبد الرازق من هذه المقدّمة إلى الأخرى، أي فصل الدين عن الدولة.

(7) حول عرض موجز لحياته وفكره، راجعْ كتابي، *Political Trends*, pp. 213 - 218 .

كان لابد لهذا الفصل من أن يؤدي إلى فصل كلا معيارَي العدل السياسي والعدل الشرعي المرتبطين ارتبطًا وثيقًا بأفعال الدولة عن المعيارين الكلامي والأخلاقي المرتبطين بالقيم والمبادئ الدينية. يقول عبد الرازق إن النبي مارس سلطة سياسية أوجبتها ظروف زمنه الخاصة، لكن يجب ألا يُفهم من هذه الممارسة أنها كانت جزءاً من رسالته الدينية. فقد اكتملت رسالته بوفاته. وكان على المجتمع السياسي أن يقيم عَقِب موته شكلاً من الحكم لأنه لم يكن في وسعه الرجوع إلى الحالة السابقة. وخلق تنصيب أبي بكر خليفةً سابقةً، لكن منصبه كان ذا طابع سياسي ولم يكن ذا طابع ديني. وإنما ألصق بهذا المنصب معنى ديني في الأجيال اللاحقة - وهو معنى وجد الخلفاء من المصلحة تشجيعه. وخَلَص عبد الرازق من ذلك إلى أن الخلافة قد استمرت أكثر مما يجب، وأنها لم تعد نافعة، وأن من الجائز السماحَ لها بالزوال بعد أن تغيّرت الظروف السياسية تغيُّراً جذريًّا. وفي كل ما يخصّ فصل العدل السياسي والعدل الشرعي عن العدل الكلامي والعدل الأخلاقي كان عبد الرازق يقول إن القضايا المدنيّة كلها لا تقتضي الجمع بين السلطتين المدنية والدينية، فالنبي لم يصرّ قط على أنه كان خير العارفين بالشؤون المدنيّة . وعليه فإن المبادئ التي تنظم حياة المؤمنين الروحية هي وحدها الصحيحة ولا تقبل التبدُّل في كل الأزمان، أما كل الأمور الأخرى فيجب أن تُعدَّ شؤونًا دنيويّة وأن تنظّم طبقًا لمعايير عدل عرضة للتغيير وفقًا لحاجات المجتمع وطموحاته[8]. إن الحجة التي ساقها عبد الرازق دفاعًا عن التغييرات الممكنة في المعايير الإسلاميّة وفّرت شرعية للأنظمة الوطنية الحديثة العهد في مصر والبلدان العربية الأخرى. ومع ذلك رفضت السلطة المصرية وأنصار معايير الوحي حجة عبد الرازق بذريعة كونها علمانيّة. وكان **رشيد رضا**، الذي زعم أنه يسير على نهج محمد عبده الإصلاحي الليبرالي، الشخصَ الوحيد الذي قدَّم صيغة تجمع بين الديمقراطية البرلمانية والخلافة شريطة أن يكون العلماء المسلمون ممثَّلين في المجالس المنتخَبة. وبحسَب هذه الصيغة يمسك الخليفة، رئيس الدولة، بالسلطة العليا، أما البرلمان، الذي يمارس السلطة التشريعية، فله صلاحية سَنّ كل القوانين شريطة أن تكون موافقة للشريعة. بيد أن رضا لم يعالج مشكلة العلاقة بين الخليفة والدول الإسلاميّة الأخرى التي برزت إلى حيز الوجود

(8) للاطّلاع على نص عبد الرازق راجعْ: علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم** (القاهرة، 1925).

بعد الحرب العالمية الأولى[9]. فجاء عبد الرزاق السنهوري (المتوفى عام 1968)، وكان من أنصار الحداثة، فوضع صيغة تقتضي بأن يتولى الخليفة منصبًا اسميًا هو رئاسة اتحاد الدول الإسلاميّة المستقلّة (وهو اتحاد دعاه الجامعة الإسلاميّة)، ويعطى سلطة الفصل في الشؤون الدينيّة، على حين تنقسم السلطة الدنيويّة وتتوزّع بين رؤساء الدول الإسلاميّة المختلفة[10]. لكن هاتين الصيغتين لم تحظيا كلتاهما بالقبول لا من أنصار الحداثة ولا من أنصار النهضة، كما لم تكونا وافيتين بحاجات المجتمع بصورة مناسبة، إذ تبيّن أن المعيار الغربي غير ملائم ما لم يتكيف مع التقاليد والقيم المحلية. ولم يكن المعيار الإسلاميّ ملائمًا لمجتمع يخضع لتغيّرات مهمة تحت تأثير التحديثات الغربيّة الماديّة والتقنيّة. وقد نشأ عن هذا أن الصراعات والتوترات والولاء المزدوج لمعيارين زاد من أزمة الضمير في المجتمع. ولم تبدأ السلطات الإسلاميّة في تبني المعايير الغربية والتوفيق بينها وبين المعايير الإسلاميّة إلا بعد فترة نصف قرن من الصراعات والتوترات الداخلية المتصلة تقريبًا. لكن لم تبرز حتى الآن أية نظريّة حول العدل السياسي فيما تتحول سيادة الله المشتتة بين أكثر من أربعة وعشرين كيانًا سياسيًا مستقلاً إلى جمهوريات وطنية ذات سيادة لكل منها معيار عدل سياسي أعيدت صياغته بصورة مختلفة عنها في معايير الدول الأخرى برغم أن العناصر المكوّنة في كلّ منها هي مزيج من المفاهيم الإسلاميّة والأجنبيّة.

من الواضح أن هناك حاجة إلى معيار عدل سياسي مقبول عند عامة الناس. وبعض مكوّنات هذا العدل التي تتصل اتصالاً وثيقًا بمعياري العدل الاجتماعي والشرعي هي اليوم موضِع مناقشة حامية في مختلف البلدان الإسلاميّة، لكن لم يسفر النقاش بعدُ عن نموذج واضح. أما العدل الأخلاقي، برغم صلته الوثيقة بالعدل الكلامي والفلسفي، فإنه يعالَج بصورة غير مباشرة في أثناء الجدال الدائر حول العدل الشرعي والاجتماعي. ولم يتناوله أنصار التحديث بالدراسة الشاملة حتى الآن. وبقي على العلماء الذين يهتمون بالدين (الكلام) والفلسفة أن يسبروا مظاهر العدل

(9) رشيد رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى** (القاهرة، 1341/ 1922).

(10) عبد الرزاق السنهوري، *Le Califa: Son evolution vers une Societé des Nations Orientales* (Paris, 1926).

التي تتصل بتخصصاتهم[11]. والعلماء المسلمون (من أنصار النهضة وأنصار التحديث) منهمكون اليوم انهماكًا شديداً بدراسة مظهرين رئيسَين من مظاهر العدل هما المظهران الاجتماعي (التوزيعي) والشرعي. وسوف نبدأ بمعالجة الأخير مثالاً على الجدال الدائر بين العلماء حول العدل الشرعي.

الجدال حول العدل الشرعي (القانوني)

اخترنا **ثلاثة** من قوانين العدل الشرعي توضيحًا للمناهج التي اتُّبعت لتوفير معايير تلائم حاجات المجتمع، وهي **القانون المدني وقانون الأحوال الشخصية والقانون الجنائي**. أثارت هذه القوانين جدالاً حادًّا بين أنصار الحداثة وأنصار النهضة، وقد يكون من المفيد مناقشة المبادئ والقضايا الأساسية التي يقوم عليها كلٌّ منها. لنستعرض **أولاً** الخطوات التي اتُّخذت لِسَنّ القانون المدني الإسلاميّ .

اتُّبع الفقهاء الذين أعدوا قانونًا مدنيًا إسلاميًا حديثًا منهجاً تجريبيًا على الأكثر يتقدّم خطوة فخطوة على نحو عمليّ بغية جعل المعيار متمشيًا مع الحياة. وفي إعدادهم قانونًا من هذا القبيل كانت الخطوة الأولى التي اتخذوها تدوينَ تلك الأجزاء الملائمة من التشريع الإسلاميّ المتصلة بالالتزامات والعقود مشكّلين بذلك قانونًا مدنيًا إسلاميًا حديثًا (وإن لم يشمل كل مظاهر القانون المدني) نُشر عام 1869 تحت اسم المجلة[12]. استمد الفقهاء هذا القانون بشكل رئيس من مدرسة فقهية واحدة، الفقه الحنفي، لكنهم استعانوا أيضًا في بعض المسائل بمدارس فقهيّة أخرى.

(11) قام محمد إقبال بمحاولة تحديثية لصوغ مقترحات لإقامة معيار ديني جديد (أخلاقي ديني من حيث الجوهر) في أوائل القرن العشرين. وعلى حين استرعت كتابات إقبال انتباه بعض الباحثين الغربيين لم يكن لها أي تأثير في البلدان الإسلامية خارج شبه القارة الهندية، راجعْ محمد إقبال:

The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Oxford, 2nd ed. 1934).

(12) الإسم الكامل لهذا القانون هو **مجلة الأحكام العدلية**. حول طبيعة هذا القانون ومصادره، انظر:

H. J. Liebesny, *The Law in the Near and the Middle East* (Albany, N. Y. 1975), pp. 115 - 25.

وكان هذا القانون مَعْلَمًا بارزاً في نشوء معيار للعدل الشرعي. لكن المجلة أقامت سابقة تغيير المعايير، برغم أن التأثير الغربي فيها اقتصر على الناحية الشكليّة التي تظهر من الطريقة التي دُوِّنت بها. أما الخطوة الثانية فكانت معالجة مادة العدل.

يمكن تقسيم البلدان الإسلاميّة من هذه الزاوية إلى ثلاث فئات:

أولاً، البلدان التي تبعت الشريعة الإسلاميّة من دون تغييرات مهمة في معايير العدل. وهذه البلدان هي شمالي شبه الجزيرة العربية وأواسطها (وتدعى الآن العربية السعودية) وتطبِّق بشكل رئيس المذهبَ الحنبليّ. وجنوبيّ شبه الجزيرة العربية المؤلف من اليمن (التي تطبق رسميًا المذهب الزيدي) وعدن والساحل الجنوبي ويتبعان المذهب الشافعي. والجزء الجنوبي الشرقي من الجزيرة ويتبع جزء منه المذهبَ الإباضي (وهو المذهب الرسمي في عُمان) وجزء آخر المذهبَ الشافعي.

ثانيًا، البلدان التي اتبعت الشريعة الإسلاميّة مع بعض التعديلات كما أصدرتها السلطات العثمانية. فبعد تفكك الإمبراطورية العثمانية ظلت معظم الدول التي خَلَفتها ـ العراق وسوريا وفلسطين والأردن وليبيا ـ تتبع المجلة.

ثالثًا، البلدان التي تبنت القانون المدني الفرنسي نموذجًا وظلت وفية للشريعة الإسلاميّة في كل ما يتصل بقضايا الأحوال الشخصية فقط، وهي مصر ولبنان وتونس والجزائر ومراكش. كذلك طور مسلمو جنوبي آسيا نظمًا قانونية إسلامية في مادتها، لكن التقاليد المحليّة عَدَّلت فيها بعد أن خضعت هذه البلدان للسيطرة الأجنبية كما في باكستان وبنغلادش وسواهما[13].

بقي هذا الوضع على ما هو عليه من حيث الجوهر حتى الحرب العالمية الثانية عندما بدأت البلدان التي كانت تحت السيطرة الأجنبية تنال استقلالها شيئًا فشيئًا. وقد أثبتت خبراتها في إقامة العدل أنه لا المعيار الغربي الصرف ولا المعيار الإسلامي

(13) الحالة الكلاسيكية هي تطوير الشريعة الإسلاميّة في شبه القارة الهندية إلى نظام قانوني أصبح يعرف بالقانون الأنجلو ـ محمدي الهجين، وذلك من أجل تلبية حاجات المسلمين في تلك المنطقة. راجع:
H. J. Liebesny, *The Law in the Near and the Middle East* (Albany, N. Y. 1975), pp. 118-25.

الخالص يكفيان من دون بعض التعديل. ونشأ عن ذلك خلاف بين مدرستين فكريتين: أنصار الحداثة، وقد نادَوا بتغيير شامل وشجبوا التمسك الضيّق بالمعيار الإسلاميّ لأنه لا يلائم الظروف الحديثة. وأنصار النهضة، وقد طالبوا بالعودة الكاملة إلى المعايير الإسلاميّة. وكان للقضية أهمية أكبر في نظر أنصار النهضة، لأن القوانين الغربية التي طُبِّقت في البلدان الإسلاميّة الواقعة تحت السيطرة الأجنبية لم يُعترَف بها في الحقيقة كجزء من النظام التشريعي الإسلاميّ (وكان هناك في الواقع نظامان تشريعيّان متوازيان). لكن بعد الاستقلال، حين تقرّر إدخال القوانين الغربيّة في الأنظمة التشريعية القائمة، كان لا بد من تعديل هذه القوانين. وقد أظهرت **مصر والعراق** اللتان تمثلان قانونين مدنيين مختلفين كل الاختلاف (كان القانون العراقي إسلاميًا والقانون المصري فرنسيًا) استعداداً لتبنّي قوانين جديدة، لأنه تبين لكل منهما أن القانون الذي يأخذ به لا يفي بحاجاته.

قام العراق بالخطوة الأولى عندما دعا عبدَ الرزاق السنهوري، الفقيهَ المصري، ليرأس لجنةً لإصدار قانون مدنيّ جديد. وأتمّت اللجنة عملها برغم توقفه عدة مرات، وصدر قانون عام 1951، وقبل أن يصبح قانون العراق نافذ المفعول تبنّته **سورية** في حزيران عام 1949 مع بعض التعديلات. وفي غضون ذلك أعد السنهوري قانونًا مدنيًا جديداً لمصر وأصبح نافذ المفعول عام 1949. وقد استمدّ السنهوري هذا القانون بشكل رئيس من القانون المدني الفرنسي ومن خبرات مصر الخاصة في إقامة العدل عندما تولّت المحاكم الوطنية كامل الصلاحية القضائية بعد إلغاء المحاكم المختلطة.

اتبع السنهوري في إعداد القوانين المدنيّة للعراق وسورية ومصر منهجًا عمليًا بأن تبنى معياراً للعدل يتألف بصورة أساسية من عناصر غربية فرنسية وسويسرية وألمانية وغيرها كان يراها متفقة والمبادئ الإسلاميّة. وأصبح هذا المزيج من المبادئ الغربية الإسلاميّة أساسًا لمعيار جديد للعدل الشرعي في هذه البلدان وفي البلدان الأخرى التي كان عليها أن تتبناها. واحتفظ السنهوري ببعض المفاهيم من المعيار الإسلامي التي لا نظير لها في المعايير الغربية كبيع الشفْعَة، وعدّل في مفاهيم أخرى لم تكن متفقة تمامًا مع المعيار الإسلاميّ مثل بيع المِلكيّة غير المتوافرة للتسليم فورًا[14] لكنه

(14) اللجنة التي أعدت المشروع استندت لدى تبنيها المفهوم الغربي إلى العرف السائد ←

وجد من الصعب جدًّا تبرير تحليل "الفائدة"، وهي مفهوم غربي لا معادل له في المعايير الإسلاميّة. لكن العلماء المسلمين، على عكس هذا ، يجدون أن مفهوم الربا الذي حرّمه القرآن والحديث يشتمل على (الفائدة).

عندما وضع السنهوري القانون المدني العراقي تجنب بوعي مجابهة مشكلة الفائدة ويعود ذلك من ناحية إلى أن المجلة، وهي القانون الذي كان يطبق في العراق، لم تتناولها. ومن ناحية أخرى لأن ذلك من شأنه أن يثير معارضة العلماء الذين كانوا يعُدّون «الفائدة» مخالفة للمعايير الإسلاميّة. لكن «الفائدة» كانت قد أصبحت في الممارسة جزءاً من النظام الاقتصادي برغم أن استعمالها في المعاملات التجارية ظل يحتاج إلى مسوِّغ. و كان الوضع في مصر مختلفًا نوعًا ما عنه في العراق، لأن قانون مصر المدني الذي كان نسخة من القانون الفرنسي، كان يعُدّ «الفائدة» شيئًا مسلَّمًا به، فلم تكن مشكلة تحليلها وفقًا للمعايير الإسلاميّة قد طُرحت بعد. لكن هذا الوضع تغير بصورة كاملة عندما قرّرت مصر تطوير قانونها المدني لكي ينسجم مع المعايير الإسلاميّة. وكانت «الفائدة» قد غدت جزءاً من النظام الاقتصادي واعتُرف بها في ظل القانون المدني السابق فبات من واجب السنهوري أن يسوِّغها بحجج إسلامية.

صحيح أن العلماء المسلمين في مصر، بل في سائر البلدان الإسلاميّة قد ساوَوا الفائدة بالربا، وأصر معظمهم على وجوب تحريمها، إلا أن بعضهم كان على استعداد لموافقة أنصار التحديث في قولهم بوجوب التمييز بين الربا كمعاملة بين المرابين والفائدة كمعاملة تجري بين المؤسسات الاقتصادية (البنوك وسواها) والمستثمرين. لكن أنصار النهضة رفضوا هذا الفرق الواهي بين الربا والفائدة بحجة أنه لم يكن

← في العراق من ناحية، واستندت من ناحية أخرى إلى فتوى الفقيه الكلاسيكي ابن قيّم الجوزيّة الذي التقيناه سابقًا. (انظرْ الفصل السادس، القسم المتعلق بالإنصاف والعدل الإجرائي) الذي كان يرى أنه إذا لم يكن من سبب لحظر البيع مع التسليم المؤجل (النسيئة) فإن البيع يُعّد صحيحًا. انظرْ منير القاضي "بيع المعدوم"، مجلة القاضي، الجزء الثاني (1936) ص 19-29، حول مشروع القانون الذي أعده السنهوري بشأن البيع، انظرْ **المصدر نفسه**، ص 223 - 394 (وبضمنه مذكرة حول المنهج المتبع). حول نص القانون المدني العراقي المبرَم، انظرْ كامل السامرائي، **القانون المدني العراقي** (بغداد، 1951).

كبيراً جداً وعليه يجب ألا يُحسَب له حساب(15). أما السنهوري الذي لم يتردّد في قبول هذا التمييز بين الفائدة والربا، فأقر الفائدة، لكنه لم يستطع أن يأتي بحجة منطقيّة لها(16).

كان مفهوم الربا، كما هو محدّد في القرآن، موضِع جدال منذ أمد بعيد بين العلماء لتحديد ما إذا كان معناه (وهو يعني حرفيًا الزيادة) ملزمًا في جميع أنواع المعاملات.

وفيما يلي النصوص القرآنية التي تتحدث عن الربا:

﴿وأحل الله البيع وحرّم الربا﴾ **(البقرة،** 275).

﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافًا مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون﴾ **(آل عمران،** 130).

﴿وأخذِهم (اليهود) الربا وقد نُهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل﴾ **(النساء،** 161).

﴿وما آتيتم من ربا ليربُوَ في أموال الناس فلا يربو عند الله﴾

(الروم، 39).

ونظراً لأن احتمال الربح قائم في جميع المعاملات التجارية، وهو نوع من الزيادة تنشأ عن بيع أو سواه من المعاملات، فإن معنى الربا كنوع من "الزيادة" الذي جاء في الوحي يجب أن يُعَدّ نوعًا خاصًا من الزيادة ويجب تمييزه عن الأنواع الأخرى. وبحسَب أئمة الفقه ـ مالك والشافعي وابن حنبل (الذين يعَدّون هم وأبو حنيفة

(15) انظر الشيخ عبد العزيز ابن الرشيد، **ماهو الربا المحرم** (الاسكندرية، ب. ت.) وعلاء الدين الخروفة، **الربا والفائدة**، (بغداد، 1381/ 1962.)

(16) ـ عرفت السنهوري من خلال أعماله وصديقًا خلال سنوات طويلة، وأحترم كل الاحترام إسهامه للعلمانية القانونية وأتعاطف معه، (راجعْ كتابي،
Political Trends in the Arab World, pp. 244-239)
لكن دراساتي الخاصة في مجال القانون الإسلاميّ تبينٌ أن السنهوري لم يتمكن فعلاً من حلّ المسألة النظرية وهي التوفيق بين المعايير الفقهية الغربية والإسلاميّة.

مؤسسي المذاهب السنية الأربعة المعترف بها) يفيد مفهوم الربا الزيادة في معاملات الإقراض فقط لا في غيرها. وقد استندوا في موقفهم هذا إلى حديث يروى عن النبي يقول فيه:

«لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مِثلاً بمِثل، ولا تشِفُّوا بعضها على بعض. ولا تبيعوا الوَرِق (الفضة) بالوَرِق إلا مِثلاً بمِثل، ولا تَشِفّوا بعضها على بعض. ولا تبيعوا منها غائبًا(غير موجود) بناجز(موجود).[17]

يوجد الربا في النسيئة (الدفع المؤجل)[18].

لكنْ هناك فقهاء آخرون اتخذوا موقفًا مختلفًا وذهبوا إلى وجوب تطبيق الزيادة على كل أنواع المعاملات وليس فقط على معاملات الإقراض التي كانت سائدة في الجاهلية. وقد قَبِل أبو حنيفة، مؤسس أحد المذاهب الفقهية الكبيرة، بالربا من حيث المبدأ لكنّه قصر تطبيقاته على حالات الرِّبا الفاحش. وفي الواقع تغلّب رأي الفقهاء الآخرين المؤيِّد بالإجماع الذي ساوى الزيادة مهما يكن نوعها بالربا وأصبح هذا الرأي ملزمًا للأجيال التالية . ونتيجة لذلك كان المحتاجون إلى الاستقراض يُضطرّون في كثير من الأحيان إلى الاستعانة بالحيل الشرعيّة لتبرير ممارسة الربا. وبهذه الصورة أخذ العدل الشرعي يميل إلى الابتعاد عن الواقع. وظل فقهاء الحنفيّة، برغم احتجاج العلماء الحنابلة، يساعدون المقرضين بالحيل الشرعية بحجة أن مبدأ التحريم ينطبق على حالات الربا الفاحش فقط. وقد خلق شيوع الربا في مجتمع معارض له من حيث المبدأ استياءً تفاقم في العصر الحديث من جراء نِسَب الفائدة العالية عَقِب إدخال أساليب التجارة الغربيّة إلى الأقطار الإسلاميّة.

هذا ولم ينفرد الإسلام بأزمة الضمير هذه، فقد مرَّ العالم المسيحي قبله بأحوال مشابهة. كان اليهود في أوروبا أحراراً في إقراض المال لغير اليهود، لكن القانون

---

(17) مالك، **الموطأ**، الجزء الثاني، ص 632-633، البخاري، **الصحيح**، الجزء الثاني، ص 31؛ مسلم، **الصحيح**، الجزء الحادي عشر، ص 8-12، حول نص مختلف، انظرْ أبو داوود، سُنَن، الجزء الثالث، ص 249. (ترجمة خدوري *Islamic Jurisprudence* ص 210).

(18) مالك، **مرجع مذكور سابقًا**، الجزء الثاني ص 633 ، مسلم، **مرجع مذكور سابقًا**، الجزء الحادي عشر، ص 11 ، أبو داود، **مرجع مذكور سابقًا**، الجزء الثالث، ص 248 (ترجمة خدوري، **مرجع مذكور سابقًا**، ص 211).

الكنسي لم يبح للمسيحيين ممارسة الربا. وظل الأوروبيون يناقشون هذا الأمر ردحًا طويلاً من الزمن إلى أن توصلوا إلى حلّ للمشكلة أخيراً في القرن السادس عشر[19]. وقد لا يستغرق حلّ المسألة في الإسلام الزمن ذاته بالضرورة. لكن لا بد للمسلمين في أي حال من التصدّي للمشكلة. وأغلب العلماء غير غافل عن أن مفهوم الربا التقليدي لم يعد يتلاءم مع الواقع، لكنهم لم يهتدوا بعدُ إلى صيغة مقبولة من عموم الناس.. ويمكن إيجاز النقاط الرئيسة التي ما زالت موضع نقاش على النحو التالي:

1 ـ هل يجب مساواة الفائدة بالربا وإن كان بينها وبين الربا عنصر مشترك معين؟

2 ـ هل يجب تعريف مفهوم الفائدة تعريفًا دقيقًا بمعنى الزيادة في المعاملات التجارية إذا كانت تُستخدم لأغراض إنتاجية أو استهلاكية؟

3 ـ هل يجب أن تتساوى نسبة الفائدة التي يحدِّدها اتفاق بين المقرضين وتلك التي تحدِّدها السلطات؟

لم يتخلّ أنصار النهضة حتى الآن عن رفض مفهوم علماني للفائدة على الرغم من اعترافهم بصحة هذه الفروقات الدقيقة. والمسألة في العمق ليست مسألة مضمون بل مسألة منهجية. فلا بد لأنصار النهضة من أن يصنعوا صنيع أسلافهم الكلاسيكيين فيُقرّوا في نهاية المطاف مفاهيم جديدة لتلبية الحاجة التي تفرضها الظروف المستجدّة. وقد أتى ابن تيميّة بسابقة ، كما نذكر، حين طوّر مفهوم القوانين السياسيّة (السياسة الشرعيّة) كتنازلٍ للواقع الاجتماعي. وسواء حدث الأمر في صورة قوانين سياسيّة أم في صورة تشريع جديد يصدره نواب المجالس التمثيليّة فإن مطلب التكيّف مع الواقع يمكن أن يستند إلى مبدأ الضرورة. والحقيقة أن الضرورة قد قُبلت كمبدأ في الفقه الإسلاميّ . وأقرت المجلة بأن الضرورة يمكن أن تنسخ بعض القواعد المحدّدة[20]. وعليه قد يصبح الفعل المحظور مباحًا إذا ما دعت الظروف القاهرة إلى التساهل في أمره أو تعليقه. وقد غدت الفائدة جزءاً لا يتجزّأ من النظام الاقتصادي فيجب أن يُعّد الربا شيئًا عتيقًا تخطاه الزمن ولم يعد ملزمًا طبقًا لمبدأ الضرورة.

---

(19) حول اختلاف الآراء بشأن الربا في العالم المسيحي، راجع
B. N. Nelson, *The Idea of Usury*, (Princeton, 1949).
وقائمة مراجع حول الموضوع، ص 167- 220.

(20) تنص **المجلة** (المادة 21) على أن (الضرورات تبيح المحظورات.)

ثانيًا، إصدار قوانين الأحوال الشخصية.

أنصار الحداثة الذين أعدوا قوانين مدنية لتلبية الحاجات المباشرة أخفقوا في تقديم حجة عقلية مقنعة كل الإقناع لحلّ أزمة الضمير التي يعاني منها المجتمع الإسلاميّ. أما أنصار النهضة فقد أوضحوا كل الإيضاح أنهم لن يحيدوا في إعدادهم قانون الأحوال الشخصية عن مبادئ المعيار الإسلاميّ. قد يكون القانون الذي وضعوه أقل من المتوقع من حيث المضمون، لكنه من حيث المنهج كان نتاجًا لفحص أدق للشريعة، وقدّم الرابطة الضرورية بين المعيار القديم والمعيار الجديد مما أراح الضمير لدى عامة الناس.

وخلافًا للمجلة التي سُنَّت عام 1877، لم يكن بالإمكان سَنّ قانون الحقوق العائلية (الذي يعالج جميع قضايا الأحوال الشخصية) حتى عام 1917 عندما كانت الإمبراطورية العثمانية على شفا الانهيار. جاء هذا القانون متفقًا مع المعيار الكلاسيكي من حيث المضمون لا الشكل. وظلّ نافذاً (من دون أن يخلو الأمر من تعديلات فرضتها الفروق المحليّة) في الدول التي ورثت الإمبراطورية العثمانية إلى أن استبدلت به قوانين حديثة[21]. على أن المعيار الكلاسيكي بقي على حاله من حيث الجوهر، من دون تغييرات تذكر. فأعيد توكيد نظام تعدّد الزوجات من حيث المبدأ على الرغم من أن القانونين المصري والسوري وضعا قيوداً إجرائية عليه، وظلّ الطلاق حقًا من حقوق الزوج. وكان لابد أن تطرأ بسرعة تغيُّرات في ميزان العلاقات العائلية نتيجة تحسن الظروف الاجتماعية وتوسّع التعليم في المجتمع الحضري.

في السنوات التي تلت الحرب شرعت عدة دول إسلامية في إحداث تغيُّرات كبيرة في أوضاع النساء استجابة للمطالب الشعبيّة، لكنْ دولتان منها فقط ألغتا نظام تعدد الزوجات ووضعتا المرأة على قدم المساواة مع الرجل، تونس عام 1956 والعراق عام 1959. وعلى الرغم من المعارضة لا يزال القانون التونسي نافذاً، إلا أن القانون العراقي قد عُدِّلَ عام 1963 تحت ضغط أنصار النهضة الذين احتجوا بأن

(21) تبنت تركيا قانونًا للأحوال الشخصية جديداً تمامًا عندما أُلغيت الشريعة بمجملها لكن الدول الأُخرى التي خلفت الدولة العثمانية ظلت تراعيها، ولا تزال مطبقة للمسلمين في لبنان.

القرآن لا يمكن أن يُنسَخ من حيث المبدأ. أقر القانون المعدَّل تعدُّد الزوجات لكنه قيّده بقيود معيَّـنة، (اشترط أن يأذن القاضي به استناداً إلى أسباب معيّنة يتقدّم بها الزوج تبريراً لاتخاذ زوجة ثانية)، جعلت من تعدد الزوجات في واقع الأمر نظامًا ميتًا. على أن القانون العراقي احتفظ ببعض البنود الشيعية حول الإرث التي كانت تُعَد أكثر تحرراً. يمكن أن يُعَدَّ القانون التونسي ممثِّلاً وجهة نظر أنصارالحداثة، أما القانون العراقي الذي منح النساء حقوقًا مساويةً حقوقَ الرجل في واقع الأمر من دون مساواتها به في الأحوال الشخصية، فيُعَـدّ حلاً وسطًا بين رأي أنصار النهضة ورأي أنصار الحداثة[22].

يحوي القانون التونسي ثلاثة مبادئ أساسية عدّلت معيار العدل الكلاسيكي تعديلاً جذريًا في صالح النساء. أولاً، سُوِّغ إلغاء تعدُّد الزوجات (المادة 18) على أساس أنه يستحيل أن يعدِل الزوج في علاقاته مع أكثر من زوجة واحدة طبقًا للآية الكريمة (النساء، 129). ثانيًا، منح المرأة حق الطلاق كما منحه الرجل وفق القانون الكلاسيكي، شريطة أن يحصل الطلاق في الحالين عبر جلسة قضائية تُعرض فيها الأسباب التي تدعو إلى الطلاق (المادتان 30 و31). ثالثًا، منح النساء حقوقًا مساوية في جميع علاقاتهن مع الرجال بما فيها الإرث. وسُوِّغت هذه المواد اعتماداً على مبدأ المساواة على الرغم من أن أنصار النهضة لم يكونوا على يقين من أن هذه البنود كلها تنسجم مع المعايير الإسلاميّة[23].

حذَت البلدان الإسلاميّة الأخرى حَذوَ العراق فأقرّت تعدُّد الزوجات من حيث المبدأ لكنها وضعت قيوداً تراوحت بين قيود تمنح النساء عمليًا وضعًا شخصيًا كاملاً، وقيود أقل شدة نسبيًا. وعلاوة على ذلك كانت هذه القيود إما مفروضة ذاتيًا كما هو الحال في المغرب أو تخضع لجلسات قضائية كما هو الحال في عدة

---

(22) حول نصوص القانونين التونسي والعراقي، راجعْ ن ـ ت سنوسي **مجلة الأحوال الشخصية** (تونس، 1956)، وكامل السامرائي، تحقيق، **الأحوال الشخصية** (بغداد، 1973).

(23) حول الحجج في تأييد المساواة بين الرجال والنساء، انظرْ علاّل الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلاميّة**، (الدار البيضاء، 1936)، ص 241 ـ 244، وقارن مع أبو زهرة (التشريع العائلي) في
Khadduri and Liebesny, *eds, Law in the Middle East*, I, 132-78.

بلدان أخرى من ضمنها مصر وسورية[24]. ويبدو أن قوانين البلدان الإسلاميّة الأخرى، باستثناء القانون التونسي، منسجمة مع المعايير الإسلاميّة، وتؤمِّـن الصلة بين هذه المعايير والمعايير الحديثة.

يذهب أنصار الحداثة إلى أن إلغاء تعدُّد الزوجات يبرَّر شرعًا استناداً إلى الآية الكريمة التي تقول للرجال الأزواج محذِّرة ﴿وإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة﴾ (النساء، 4)، ﴿ولن تستطيعوا أن تعدِلوا بين النساء ولو حَرَصتم﴾ (النساء، 129). وكان محمد عبده في كثير من الأحيان، قبل صدور القانون التونسي بوقت طويل، يدفع اعتماداً على الوحي بأنه ما من رجل يستطيع أن يعدِل بين أكثر من زوجة في ظلّ ظروف الحياة الحديثة[25]. لكن أنصار النهضة يردّون بأن الآيات التي يُشار إليها في القانون التونسي ليست سوى آيات تقيِّـد آيات أخرى (النساء، 128 ـ4 130) وأنها لا يمكن أن تَنسخ أو أن تحل محل الآية الأقوى منها وهي: ﴿وإن خفتم ألا تُـقسِطوا في اليتامى فانكِحوا ما طاب لكم من النساء مَثنى وثُلاثَ ورُباعَ فإن خِـفتم ألا تعدِلوا فواحدة﴾. (النساء، 4).

لم يحاول أيٌّ من أنصار الحداثة، في حدود علمي، أن يسوِّغ تقييد الزواج المتعدد استناداً إلى العدل، لا بالرجوع إلى آية معيَّـنة مقيِّـدة، بل بصفته الهدف النهائي للآيات كلها. ومع ذلك من المناسب أن نسأل ما إذا كان القصد من التشريع القرآني تثبيت عادة تعدُّد الزوجات قبل الإسلام بلا قيود أو إصلاحها من خلال فرض القيود الكيفيّـة والكمّـيّـة على ممارستها.

لم يحاول النبي، بوصفه مصلحًا اجتماعيًا، إحداث تغيير شامل، وإنما سعى إلى إحداث تغيير تدريجي في العلاقات الزوجية على الرغم من أن هدفه النهائي كان واضحًا. وبالنظر إلى الماضي من هذه الزاوية يبدو أن الآية الخاصة بالزواج كانت تهدف إلى إصلاح عادة الزواج المتعدد ضمن الإمكان بالنسبة لذلك الزمن، لا إلى المصادقة عليها. إن هدف الوحي المنطقي من التقييد تحويل الزواج من علاقة زواج

(24) حول نصوص قوانين الأحوال الشخصية المختلفة، راجعْ صلاح الدين الناهي، تحقيق، **التشريعات العائلية** (بغداد، 1956).

(25) رشيد رضا، **مرجع مذكور سابقًا**، ج 2 ، ص 113 ـ 118، ومحمد عمارة، **مرجع مذكور سابقًا**، ج 2 ، ص 78-95.

متعدد إلى علاقة زواج أحادي. وعليه لم يكن القصد من الآية المصادقة على تعدد الزوجات بل إضفاء الشرعية على الزواج الأحادي. القانون التونسي إذن، بهذه النظرة الواسعة الأفق، لم يبتعد كثيراً عن هدف الآية وهو تحقيق العدل، ويمكن القول إنه قدّم سابقة للبلدان الأخرى إذا حان الحين لها يومًا كي تعيد النظر في قوانين الأحوال الشخصية فيها .

إذا قارنّا جهود العلماء الذين أعدوا قوانين للأحوال الشخصية بجهود أولئك الذين وضعوا قوانين مدنية يتضح أن أنصار الحداثة لم يقوموا بعمل أصيل جداً على الرغم من أنهم ضربوا مثلاً كسواهم بتوفير تركيب بين المعايير الغربية والمعايير الإسلامية، وذلك لأن الجزء الأكبر من مادة قوانينهم المدنية اقتُبِس من قوانين أوربية. أما أنصار النهضة الذين أعدوا قوانين للأحوال الشخصية فأخذوا ينظرون إلى المسألة من الجهة المقابلة: إعادة فحص مفاهيم العدل التي لم تعد مناسبة للمجتمع الإسلاميّ وإعادة النظر فيها في ضوء خبرات المجتمع الإسلامي والمجتمعات الأخرى. وقد أثبتوا، في سعيهم إلى إصلاح المعايير الإسلاميّة من الداخل، أن جهدهم كان بنّاءً أكثر حين وضعوا قوانين تلبي، على ما يبدو، الحاجات المباشرة وتستحق احترام الناس، وهذا ما لم يفعله أنصار الحداثة إذ اعتمدوا بشكل واسع على القانون الغربي[26].

ثالثًا، القانون الجنائي الإسلاميّ .

لكن لعل أنصار النهضة قد أظهروا، لدى إعدادهم مشروعَ قانون العدل الجنائي، موقفًا أقل مرونة من موقفهم إزاء قوانين الأحوال الشخصية. فإذا وضعنا جانبًا البلدان التي لا تزال تعمل وفقًا للمعيار الكلاسيكي، تُعَدّ مصر الدولة الوحيدة التي أظهرت استعداداً لتعديل قانونها الجنائي الغربي الذي كان نافذًا منذ وقت طويل لجعله

(26) استقى الكاتب قانون العقوبات من مقالتَيه:

" -Marriage in Islamic Law: The Modernist Viewpoints", *American Journal of Comparative Law*, XXVI, (1978), 213-18.

" -Some contemporary Concepts of Islamic Law", *World Congress on Philosophy of Law and Social Philosophy* (Wiesbaden, 1982), pp. 81-85.

منسجمًا مع المعايير الإسلاميّة. وعندما دُعي الأزهر، المؤسسة العلمية الرائدة، من قِبَل مجلس الشعب للمشاركة في إعداد مشروع قانون جنائي قدم علماؤه مجموعة من المقترحات لا تنطوي على أي تعديل يذكر في معيار العدل الجنائي الكلاسيكي[27]. وموجز القول إن الوحي يقضي بأن الذنوب أفعال محظورة تحدَّد عقوباتها إما بوساطة عقوبة شرعيّة (الحدّ) أو بعقوبة يحدِّدها القاضي (التعذير). والذنوب هي: السرقة والحرابة والزنا والشرب والقذف والرِّدّة. وعقوبة السرقة بتر اليد اليمنى. وعقوبة الحرابة الموت إذا كان الغرض تهديد الحياة، والبتر إذا كانت الحرابة بقصد الاستيلاء على الأملاك فقط. أما عقوبة الزنا فالجلد مائة جلدة. وعقوبة السفاح رجم الرجل والمرأة حتى الموت. وعقوبة الشرب (الذي يشمل تعاطي كل المشروبات المسكرة) ثمانون جلدة. وعقوبة الردّة الموت ما لم يعلِنْ المرتد توبته[28]. وقد حُدِّدت هذه العقوبات بدقّة في مذكّرة توضيحيّة واشتملت على وصف دقيق لملابساتها والطريقة التي يجب أن تطبَّق بها[29]. لم يبتعد مشروع القانون عن المعيار الكلاسيكي من حيث المبدأ، لكنه أظهر مرونة أكبر من الناحية الإجرائية جعلت بعض العقوبات، كعقوبة الردّة، كأن لم تكن لأن المرتدّ يصبح غير مستحقٍّ العقاب ما إن يغيِّرْ رأيه أو ينكرْ أنه قد ارتدّ[30]. ومهما يكن من أمر فإن هذه العقوبة تخالف مبدأ الحرية الدينيّة الذي قبلته مصر حين قبِلت الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وهو أيضًا مخالف روح الوحي الذي ينص على أنه ﴿لا إكراه في الدين﴾ (البقرة، 256) برغم أن معظم المفسرين يذهبون إلى أن هذا النص يعني أن الحرية إنما هي في اختيار الإسلام لا في الارتداد عنه[31].

لا يُجمع أنصار النهضة، ومن ضمنهم عدد من أساتذة الأزهر مثل الشيخ محمود شلتوت رئيس الأزهر الأسبق وغيرهم، على وجوب تضمين معيار العدل

(27) حول نص المقترحات، راجعْ لجنة الأزهر العليا لمراجعة التشريع وفقًا للشريعة الإسلاميّة، **مشروع قانون الحدود الشرعيّة**، تحقيق عبد العزيز الهندي (القاهرة، 1978).

(28) راجعْ **المصدر نفسه**، ص 14 - 20.

(29) حول المذكرة التوضيحية انظرْ **المصدر نفسه**، ص 24.

(30) **المصدر نفسه**، ص 22.

(31) تنص المذكرة التوضيحية على أن قبول الشيوعيّة التي تنكر وجود الله يعدل الإنكار للإسلام، **المصدر نفسه**، ص 46.

لجزائي الكلاسيكي في قانون العقوبات الجديد[32]. ومع أن الوحي واضح بالنسبة بعض العقوبات، كالعقوبة على جريمة القتل مثلاً، فهو ليس واضحًا بالقدر نفسه بشأن عقوبات أخرى، كالعقوبة على شرب الخمر. فالقرآن يكتفي بتحذير الناس من مضار الخمر ولا يدعو بالضرورة إلى إنزال العقوبة بمن يشربه. والهدف الأساسي لعقوبات القرآنية هو بالدرجة الأولى ليس تقويض السلام والنظام بل تعزيزهما، وحض الناس عل تجنب الأعمال القبيحة والمؤذية. والحق أن القرآن لا ينصّ على العدل الانتقامي بالنسبة لجميع الذنوب، لأن بعضها متروك إلى الله الذي سيعاقب المذنبين يوم القيامة. ثم إن أنصار الحداثة ليسوا مستعدين جميعًا لقبول معيار للعدل الجزائي يستند إلى المعايير الإسلاميّة فقط. فلكي يكون معيار العدل الجزائي الحديث ذا معنى وهدف لا بد أن يستند إلى كلٍّ من المعايير الإسلاميّة والغربية المعدَّلة طبقاً لحاجات المجتمع. فإذا سنّت مصر قانونًا جزائيًا يجمع خير عناصر المعايير الإسلاميّة والغربية فإن قانونها يمكن أن يصبح نموذجًا لبلدان إسلاميّة أخرى.

الجدل حول العدل الاجتماعي

الشكل الاجتماعي للعدل الذي أخذ التحديثيون والأصوليون يتجادلون حوله في العصر الحديث يُعرف عند المفكرين الغربيين بالعدل التوزيعي (Distributive justice). لم يكن هذا المصطلح الذي أدخله أرسطو مجهولاً عند العلماء المسلمين، لكنهم استعملوه بمعناه الكمّي لا بمعناه الاجتماعي الحديث. وإذا كان أنصار النهضة قد اتفقوا مع أنصار الحداثة على الحاجة إلى تبني شكل من أشكال العدل التوزيعي، فقد اختلفوا حول دليل شرعيّته وحول طريقة الأخذ به. فعَدّ أنصار الحداثة الأخذ به تعبيراً عن الإرادة العامة متأثرين بصورة رئيسة بالمُثُل الغربيّة. وقالوا إن العدل التوزيعي تمليه المصلحة العامّة، وألا داعي إذن لتبريره على أساس إسلامي. لكن هذا التبني الشامل للمفاهيم الغربيّة من جانب أنصار الحداثة من دون الاكتراث بالمعايير الإسلاميّة رفضه كليًا أنصار النهضة، بلة العلماء المحافظين. فالحقيقة أن بعض أنصار النهضة الذين لم يعترضوا على التدابير الأجنبيّة

(32) محمود شلتوت، **فقه القرآن والسنة: القصاص** (القاهرة، 1946).

عارضوا طريقة القبول بها من دون سبب منطقي للتوفيق بين المعايير الأجنبيّة والمعايير الإسلاميّة. والحق أن سببًا كهذا ضروري لأن من شأنه أن يؤمن للمجتمع راحة الضمير.

بدأ النقاش أولاً حول المِلكيّة الخاصّة والعلاقة بين المِلكيّة والفرد. وقبل أن يتعرض المجتمع الإسلاميّ للمذاهب الاقتصاديّة الأجنبيّة ـ التي تلخص غالبًا في فئة المذهب الجماعي، وفئة مذهب المشروع الحر ـ كان لديه معيار يجمع بين المذهبين، وربما مع التشديد على مبادئ الحريّة الاقتصاديّة كما يبدو من اتجاهات تطوره عبر العصور، وعندما بدأ المسلمون يتبنّون المفاهيم الأوروبيّة (حين كانت القوى الأوروبيّة تسيطر على البلدان الإسلاميّة) أخذ النظام الاقتصادي الإسلاميّ يرتبط بصورة متزايدة بالنظام الأوروبي وكان لابد لمعيار العدل فيه من أن يتأثر بالمعايير الأوروبيّة. ثم بدأت الفروق تتسع شيئًا فشيئًا بين ملاك الأرض وطبقة التجار (الذين يوصفون غالبًا «بالرأسماليين» من ناحية، والفلاحين والعمال من ناحية أخرى، مما انعكس سلبًا على معياريّ العدل الديني والأخلاقي وأدى إلى الاضطراب الاجتماعي والسياسي. ونتيجة لذلك وجدت المذاهب الجَماعيّة الأوروبيّة منفذاً للدخول إلى المجتمع الإسلاميّ، وبدأ دعاتها (المثقفون في بادئ الأمر ثم الطبقات العاملة) يحتجون بأن مفاهيم العدل الاجتماعي الإسلاميّة تناقض مصالح الأثرياء الذين أخذوا بميزان رأسمالي غربي للعدل.

وسعى المدافعون عن كل من المذهب الجماعي ومذهب المشروع الحر إلى تبرير مذهبه بحجج إسلاميّة، ذلك أن النصوص الشرعيّة (القرآن والسنة) تشتمل على أدلة وافرة في مصلحة كل من الجانبين. وتركّز الخلاف بين الطرفين في مسألة ما إذا كان المعيار الإسلاميّ منسجمًا مع المعيار الاجتماعي (التوزيعي) أم مناقضًا له؟ ربما أمكن الإجابة عن هذا السؤال، أو على الأقل توضيحه، بالنظر في مسألة العلاقة بين المِلكيّة والفرد: أتقوم أساسًا على مبادئ المساواة أم على مبادئ الحريّة الاقتصاديّة؟

من حيث المبدأ تعود كل الأملاك إلى الخالق باعتباره فاطر الأشياء كلها في السماء والأرض. وكثيراً ما يذكّر القرآن البشر بأن الله هو السيد الأول على الأرض:

﴿ألا إن لله ما في السماوات والأرض...﴾ (يونس، 55)

﴿ألا إن لله من في السماوات ومن في الأرض....﴾

(يونس، 66)

والمبدأ الضمني الذي تنطوي عليه هذه الآيات هو أن المِلكيّة تعود إلى الله وأن الله منح الإنسان الحق في الاستمتاع بها فقط، لأنه على الإنسان أن يتذكر، قوله تعالى :

﴿ألم ترَوا أن اللهَ سخَّــر لكم ما في السموات وما في الأرض، وأسبَــغَ عليكم نِعَمَه ظاهرةً وباطنةً...﴾ (لقمان، 20)

﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرضِ جميعًا..﴾ (البقرة، 29)

والمبدأ الأساسي الآخر الذي يقيد المبدأ الأول هو أن الله قد منح الإنسان حق «التملك» ولو أنه يبقى المالك الأول في آخر الأمر. لكن ليس واضحًا من الوحي إذا كان الله قد منح البشر حق التملك بصورة جَماعيّة من دون قصد توزيع المِلكيّة على الأفراد أو أن الله ترك للبشر تحديد نمط أو أنماط التوزيع. وتباينت الآراء حول الموضوع إذ يُستشهَد بنصوص من المصدرين الشرعيين (القرآن والسنة) لتأييد كل من الرأيين، ومنذ أوائل العصر الإسلاميّ عندما برز رأيان متعارضان حول الموضوع ذهبت إحدى المدرستين إلى أن هدف الوحي هو إبقاء المِلكيّة في حوزة الناس مجتمعين ولو أنه يمكن للبعض أن يستخدمها بصورة فرديّة. ووقف آخرون إلى جانب التوزيع وحق الفرد الضمني باكتساب المِلكيّة ونقلها من يد إلى يد أخرى.

يمكن العثور على المدرسة الفكريّة الأولى (أن الله ترك للناس حيازة المِلكيّة حيازة جَماعيّة) في المرحلة المبكرة من التشريع، ولا سيما في المراسيم التي تتعلق باكتساب الأراضي من البلدان المجاورة بالفتح. فذهب الفقهاء، انطلاقًا من أن كل الأراضي تعود إلى الله، إلى وجوب بقاء أرض العدو التي أصبحت تحت السيطرة الإسلاميّة في حوزة الدولة نيابة عن المؤمنين مجتمعين بدلاً من توزيعها عليهم أفرادًا[33]. ولكن الأراضي التي كان يملكها مسلمون أفراد سابقًا، بقيت تحت

(33) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، (القاهرة، 1352/1934) ص 23–27.

تصرفهم، وبهذه الصورة كان هناك اعتراف فعلي بمبدأي المِلكيّة الجَماعيّة والمِلكيّة الفرديّة برغم أن مبدأ المِلكيّة الجَماعيّة لم يطبَّق على الأملاك المنقولة. وبرغم ذلك ظلت المدرسة الفكريّة الأخرى التي تؤيد المِلكيّة الخاصّة تؤثّر في تطور الشريعة وتؤكّد مبدأ المِلكيّة الخاصّة، ومع مرور الزمن أصبح من المسلم به أن المِلكيّة الخاصّة هي المبدأ الرسمي الثابت المقيّد بعدد متزايد من القيود القانونيّة التي تعكس ضغط الجماعات التي ما فتئت تحتج بأن مبدأ المِلكيّة الجَماعيّة لا يزال مشروعًا. وبعبارة أخرى يمكن القول إن المِلكيّة الفرديّة (الحريّة) أصبحت هي المبدأ السائد، مع بعض القيود الجَماعيّة (المساواة).

يمكننا أن نشير إلى مجموعتين من هذه القيود: 1ـ القيود المستمدة من الوحي، 2 ـ القيود التي وضعتها سوابق وورد ذكرها في المصنفات القانونيّة. وبرغم أن النصين الشرعيين ـ القرآن والسنة ـ يعترفان فيما يبدو بأولويّة مبدأ المِلكيّة الفرديّة هناك نصوص تحد من المِلكيّة الفرديّة لصالح المِلكيّة الجَماعيّة. وكما تقدّم القول يمكن إيجاز هذه القيود على النحو التالي : الزكاة والربا والوقف والشّفعة والقيود على حق الميراث بالوصايا ومصادرة الدولة المِلكيّة الخاصّة. ومن الواضح أن القبول بهذه المبادئ يعبر عن التنازلات التي قام بها المشروع الحر للعدل التوزيعي[34].

عندما بدأ أنصار الحداثة يدافعون عن العدل الاجتماعي في العصر الحديث تحت تأثير الإيديولوجيات الأوروبيّة كان رد فعل أنصار النهضة سلبيًا بادئ الأمر. ويعود ذلك في جانب منه إلى أن هذه الأفكار قد نشأت في مجتمعات غير إسلاميّة، لكن بالدرجة الأولى لأنها تستند إلى فلسفة ماديّة خاليّة من القيم الأخلاقيّة والروحيّة. وعندما تحرر جيل الشباب فيما بعد، ابتداءاً من سنوات ما بعد الحرب، من سحر التقدم البطيء الذي أُنجز في ظل جيل الأقليّة الحاكمة الأكبر سنًا، أخذ يهاجمها لظلمها واضطهادها. وانقسم جيل الشباب إلى جماعتين ـ دعت إحداهما إلى العدل التوزيعي طبقًا للمعايير الأوروبيّة، ودعت الأخرى إلى شكل من العدل الاجتماعي طبقًا للمعايير (الجَماعيّة) الإسلاميّة. وكان التحالف الصعب بين هاتين الجماعتين سلبيًا بسبب التناقض الجوهري بين الفلسفتين المتعارضتين، ولذلك لم يكن من المتوقع أن يستمر هذا الحلف طويلاً. وقد سعى الراديكاليون (الذين

(34) راجعْ الفصل السادس، القسم الذي يتعلق بالعدل المادي *Substantive justice*.

يدعَون في الغالب الشيوعيين المسلمين أو الماركسيين المسلمين) إلى اجتذاب المؤمنين المتشددين إلى صفوفهم باللجوء إلى مبادئ إسلاميّة في صالح العدل التوزيعي. لكن المعتدلين الذين لم يغب عن ذهنهم التناقض الجوهري بين النظامين آثروا تطوير معيار إسلامي للعدل الاجتماعي خاص بهم[35].

ثم بدأت تظهر جماعات مسلمة متعدِّدة استجابة للقلق العام من الازورار عن المعايير الإسلاميّة، ويمكن اختيار جماعتين تمثلان الذين انصرفوا إلى معالجة العدل الاجتماعي بصورة مباشرة، وهما (الإخوان المسلمون) في مصر و(الجماعة الإسلاميّة) في باكستان.

لم تقتصر دعوة هاتين الجماعتين (لاسيما دعوة الإخوان المسلمين) على بلد مخصوص بل توجهت إلى كل البلاد الإسلاميّة. وقد تأسست جماعة الإخوان المسلمين بزعامة حسن البنّا (المتوفى عام 1951) في منتصف العشرينات لكنها غدت أنشط في الدعوة إلى مذاهب اقتصاديّة جديدة بعد الحرب العالميّة الثانيّة. أما (الجماعة الإسلاميّة) فقد تأسست تحت قيادة أبو الأعلى المودودي (المتوفى 1979) بعد قيام دولة باكستان. وسعت إلى توكيد معايير الوحي في وجه المذاهب الجَماعيّة برغم أن تشديدها كان بصورة خاصّة على قضايا العقيدة والعبادة.

عُني الأخوان المسلمون في مصر بمسألة إعادة التنظيم الاقتصادي والسياسي للمجتمع بصورة خاصة. وقد انتقدوا الشبان المسلمين لأنهم صرفوا نظرهم إلى الأنظمة الاقتصاديّة الأجنبيّة في حين يمتلك الإسلام المعيار المثالي بحسب تأكيدهم. أعلن الإخوان المسلمون أن كل فضائل المذاهب الغربيّة يمكن العثور عليها في المعايير الإسلاميّة. فالمبدأ الأساسي للعدل الاجتماعي موجود، بحسب رأيهم، في الآية ﴿ولا تُؤتوا السفهاء أموالَكم التي جعل الله لكم﴾ (النساء، 4) وفي حديث للنبي يقول فيه: «المِلك المباح من حق الرجل الصالح.»

و الإسلام يقرّ كما تقدّم بمبدأ المِلكيّة الخاصّة وحق التصرف بالمِلكيّة ونقلها من شخص إلى آخر شريطة حماية المصلحة العامة وتعزيز خير المجتمع. ويحض أيضًا

(35) للاطلاع على عرض لخلفيّة هذه الجماعات ومبادئها المتناقضة، راجع الفصلين الرابع والخامس في كتابي:
Political Trends in the Arab World, (Baltimore, 1970), chap. 4.

المسلمين على استثمار الثروات الطبيعيّة لما فيه صالح المجتمع كما جاء في الوحي[36]. ومن هذه التعاليم وسواها انتهى الإخوان المسلمون إلى وجوب إقامة الحياة الاقتصاديّة للمجتمع على معايير عادلة. ومن أجل تحقيق هذا الهدف دعت جماعة الإخوان إلى التصنيع وتأميم المرافق العامة وامتلاك الدولة كل رؤوس الأموال والشركات الأجنبيّة. وبرغم توكيد المشروع الحر من حيث المبدأ حثت الجماعة الدولة على القيام بدور أكبر في تنظيم الحياة الاقتصاديّة. لكن الجماعة كانت تهدف على العموم إلى إقامة توازن بين الحريّة والمساواة[37].

واتفقت (الجماعة الإسلاميّة) مع حركة الإخوان المسلمين في معارضة المعايير الجَماعيّة، لكنها أكدت بصورة أشدّ المِلكيّة الخاصّة ورفضت مبدأ مِلكيّة الدولة للأرض على الرغم من أن لملكيّة الدولة سوابق في التاريخ الإسلاميّ المبكّر. وعلى غرار حركة الإخوان كانت (الجماعة الإسلاميّة) على استعداد للتكيّف مع الواقع ولقبول التعديل في المعايير الإسلاميّة، وإن تكن قد شدّدت أكثر على القيم التقليديّة. على أنها خلافًا لحركة الإخوان لم يكن اهتمامها الشديد لينصبّ على العدل الاجتماعي بمعناه التوزيعي الضيّق بل بمعناه الواسع الذي زوّده الإسلام، كنظام حياة، بمعيار منصف. وقد كانت الجماعة تطمع في أن يقبل أفكارها مسلمو شبه القارة الهنديّة جميعًا[38]. وبعد قيام دولة باكستان طالبت (الجماعة الإسلاميّة) بأن تكون الدولة الجديدة جمهوريّة تستند إلى معايير إسلاميّة. وقد أكّد دستورا باكستان (اللذان صدرا عامَي 1950 و1962)، المشروع الحر بإقرارهما بمعايير العدل الغربيّة ولم يسايرا معايير العدل الإسلاميّة (القرآنيّة) إلا مسايرة شكليّة - وهي

---

(36) حسن البنا، **مشكلاتنا** (القاهرة، بلا تاريخ).

(37) حول عرض لأفكار الإخوان المسلمين الاقتصاديّة بمجملها، راجع سيد قطب، **العدالة الاجتماعيّة في الإسلام**: معركة الإسلام والرأسماليّة (القاهرة، ط 2 ,1952).
- وللاطلاع على خلاصة للموضوع انظر :
Khadduri, *Political Trends..*, pp. 81-84;
Richard Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (London, 1969).

(38) حول أفكار أبي الأعلى المودودي السياسيّة والاقتصاديّة، انظر كتابه، **مسألة ملكيّة الأرض في الإسلام**، ترجمة حدّاد من لغة الأردو (دمشق، 1956). وأيضًا:
"Economic and Political Teachings of the Quran", in Sharif, ed. *History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden, 1963), pp. 78-98.

نقطة يتكرر ذكرها في التصريحات الرسميّة. و(الجماعة الإسلاميّة) إذ وصفت باكستان بجمهوريّة إسلاميّة حاولت إعادة توكيد المعايير الإسلاميّة في كل مسالك الحياة. ومع ذلك تمكّن أنصار الحداثة من تحويل المجتمع الإسلاميّ إلى دولة قوميّة حديثة[39].

لم تر بعض البلدان الإسلاميّة التي كانت على استعداد لتبني معايير جَماعيّة (توزيعيّة) معتدلة للعدل سببًا في البدايّة لتبرير هذه المعايير على أسس إسلاميّة وقد تكون تركيا الدولة الإسلاميّة الوحيدة التي تبنت معايير جَماعيّة، إلا أنها لم تُسَمِّها معايير اشتراكيّة ولا حاولت تبريرها على أسس إسلاميّة. وكانت تركيا قد ألغت الإسلام كنظام قانوني وسياسي (وإن لم تلغه كدين) بإجراءات ثوريّة، وحاولت تبرير تبني المذاهب الجَماعيّة، المسماة «الدولويّة Etatism» على أسس علمانيّة (القوميّة، مصلحة الدولة العليا، وسواها) لا على أسس إسلاميّة[40]. وكان من اليسير على تركيا أن تتخلى عن الإسلام نظامًا، لأن الأتراك كانوا يدّعون أن الإسلام ليس جزءاً من إرثهم القومي، ورفضت البلدان الإسلاميّة الأخرى - ولا سيما البلدان العربيّة - أن تحذو حذو تركيا. ومع ذلك تبنت كل البلدان المسلمة التدابير الجَماعيّة بدرجات متفاوتة من دون قصد التخلي عن المعايير الإسلاميّة أو التقليل من شأنها.

وقامت بعض البلدان العربيّة التي تعلن أن المعايير الإسلاميّة جزء من إرثها القومي بخطوات أكبر بتبني معايير اشتراكيّة (توزيعيّة) من دون العودة إلى الإسلام. صحيح أن بعض أنصار الحداثة احتج بوجوب تبرير هذه المعايير على أسس علمانيّة صِرف (كالقوميّة وغيرها من المبادئ) لكن آخرين آثروا مسايرة الإسلام

(39) للاطلاع على اختلاف الآراء بين الجماعات الإسلاميّة المختلفة بشأن البنية الدستوريّة لدولة الباكستان المنشأة حديثًا راجع: —
E.I.J. Rosenthal, *Islam in the Modern National State* (Cambridge, 1964), chap. 8.

(40) لما تحول الأتراك إلى معايير المشروع الحرّ في سنوات ما بعد الحرب برّروها على أساس المعايير الديمقراطيّة الإسلاميّة على الرغم من إعادة توكيد المعايير الدينيّة والأخلاقيّة الإسلاميّة في مناسبات عدة في السنوات الأخيرة.

مسايرة شكليّة فقط كمسوّغ للأخذ بهذه المعايير. وشعار الاشتراكيّة الإسلاميّة الذي يصطنعه البعض في صالح العدل التوزيعي ليس عميقًا ولا أصيلاً في واقع الأمر، إذ هو يجمع مفاهيم أوروبيّة وإسلاميّة لا يمكن الجمع بينها أصلاً. وقد وجد البعض، مثل خالد محمد خالد (مصر) ومصطفى السباعي (سوريّة) أنه من الضروري تأكيد المبادئ الإسلاميّة كحلقة وصل بالإرث الإسلاميّ، لكن أنصار الحداثة (حزب البعث والجماعات القوميّة الأخرى مثلاً) بحثوا تحت تأثير المذاهب الجَماعيّة عن تبرير على أسس قوميّة (علمانيّة) ولم ينظروا إلى مسايرة الإسلام إلا على أنه جزء من التراث القومي على رغم أن البعض أكد معياراً علمانيًا صرفًا، حين منح الأولويّة لمبدأ القوميّة. وأولئك القوميّون المحافظون الذين أخذوا بآراء يساريّة تمسّكوا بمعيار الوحي الذي يَعُدّ مبادئ المساواة مثل الزكاة والتدابير الأخرى أساس الاشتراكيّة الإسلاميّة[41].

لم يبرز حتى الآن أي تركيب أو مزيج تامّ يجمع بين معياري العدل الإسلامي والجَماعيّ. وقد تكون محاولات تحقيق هذا التركيب وشيكة في الخطط المقترحة من قبيل «التكافل الاجتماعي» الذي يسمح بوضع نظام متوازن يجمع مبادئ المساواة ومبادئ المشروع الحرّ. إن مصطلح التكافل الذي يستحسنه أنصار الحداثة وبعض أنصار النهضة يضمّ تدابير من النظامين، لكن لم يتحقّق بعدُ أيُّ تركيب منهما[42].

وقد لا يكون من المحتمل أن ينبثق في القريب العاجل تركيب يحظى بالقبول من التيارات الفكريّة كافة، إذ لا تزال كل فئة تلح على هذا المعيار أو على ذاك. لكن من الممكن أن يبرز إجماع في صالح معيار يصدر عن عدة خطط مقترحة، شريطة

(41) حول الجماعات الأولى، راجعْ خالد محمد خالد، **من هنا نبدأ** (القاهرة، 1950)، مصطفى السباعي، **اشتراكيّة الإسلام** (دمشق، ط 1960 2)؛ حول أنصار الحداثة، انظرْ أعمال ميشيل عفلق ومنيف الرزّاز؛ على سبيل المثال، عفلق، **في سبيل البعث** (دمشق وبيروت 1959 و1962)، والرزّاز، **معالم الحياة العربيّة الحرّة** (القاهرة وبيروت 1953، ط 4، و1960).

(42) حول عرض مفهوم التكامل في سياق كل من الحداثة والإسلام، انظرْ اسماعيل مظهر، **التكافل الاشتراكي** (القاهرة، 1960)؛ عبد الله علوان، **التكافل الاجتماعي في الإسلام** (حلب، 1963).

أن تُطرح للنقاش العام وأن تُختبر بالتجربة. ويبدو أن هذا منحى سليم للقبول بمعيار للعدل يتألف من عناصر مستمدّة من معايير إسلاميّة وأخرى حديثة. وبرغم أن كثيراً من أنصار الحداثة ربما فضلوا معياراً يستند بصورة أساسيّة إلى الحريّة، يبدو أن السواد الأعظم منهم يؤثر مبادئ المساواة ولو أدت إلى وضع قيود على المِلكيّة الخاصّة. وقد يكون هذا المعيار مبرَّراً لدى أنصار النهضة على أساس المساواة والأخوة، ركيزتي المجتمع السياسي الإسلاميّ.

أيعني هذا أن االنزر اليسير من المبادئ التي تقوم على االحريّة الاقتصاديّة الذي تخلو منه معايير بعض البلدان الإسلاميّة سيظل خاضعًا بصورة دائمة لمبادئ المساواة؟ ونحن نميل إلى الاعتقاد بأنه ما إن يتحقق مقدار كبير من العدل التوزيعي حتى يشتدّ الطلب على الحريّة الفرديّة. ومن الممكن أن يتحقّق نوع من التوازن بين مبادئ المساواة ومبادئ الحريّة بما يرضي أنصار الحداثة وأنصار النهضة. ويشهد على صحة وجهة النظر هذه، فيما يبدو، المثقفون، إذا لم نذكر الجهات الأخرى التي سبق أن قبلت ببعض تدابير العدل التوزيعي، حين لا يكفّون عن المطالبة بحريّة أكبر لا لطبقتهم الوسطى وشريحتها العليا فقط بل للأمة كلها. وهذه المطالبة بالحريّة الموجودة في كل المجتمعات تذكّر بني البشر بأنه كي يدوم العدل الاجتماعيّ يجب أن يستند في نهاية المطاف على مبادئ الحريّة وليس فقط على مبادئ المساواة وحدها.

إعادة توكيد العدل القرآني

اجتاحت عدَّةَ بلدان إسلاميّة في السنوات الأخيرة حركة انبعاث إسلاميّة متطرفة ترفض كل التسويات الممكنة في المعايير الإسلاميّة. لكن هذا التوكيد من جديد لمعايير الوحي، الذي يذكر بالمذهب الحنبلي والمذهب الإسلاميّ بشكل أو بآخر، ليس جديداً في البلدان الإسلاميّة. ففي العصر الحديث كان يوجد دائمًا في صفوف كل الجماعات من أنصار النهضة تقريبًا أعضاء متطرّفون يرفضون التسويات ويصرّون على تطبيق معايير الوحي تطبيقًا صارمًا. ولعل أوضح هؤلاء المتطرفين بيانًا وأشهرهم صراحة آية الله الخميني الذي وجدت تعاليمه تعبيراً في الثورة الإيرانيّة الإسلاميّة عام 1979.

ليس غرضنا الحديث عن مبادئ الثورة الإيرانيّة وأهدافها التي ما تزال تحتاج من العلماء إلى من يدرسها ويحللها، بل نريد إيجاز أفكار مفكر إسلامي رائد ومُثُله حول العدل إيجازًا قد يلقى الضوء على التيار الفكري للمتدينين الآخرين الذين يكافحون في سبيل وضع المعايير الدينيّة في موضعها الصحيح.

قبل أن تشتعل الثورة بزمن بعيد وضع الخميني عدة مؤلفات في موضوعات مختلفة في إيران ثم في منفاه، لاسيما في النجف، حيث حاضر ووجه عدة رسائل إلى أتباعه. ولكن أفكاره حول العدل معروضة على نحو خاص في كتاب حول الحكومة الإسلاميّة[43]. يقول الخميني: "الإسلام ملتزم بالحق والعدل." إلا أن معناهما يتضح من خلال استعراضه بنية الحكومة الإسلاميّة المقترحة وأهدافها الواسعة. فقد عَني بالحق - حقّ الوحي، وعني بالعدل - العدل الإلهي. وكلاهما متجسد في الوحي بوصفه المصدر الرئيس للسلطة - السلطة التي تصدر عن الله ويفوِّض النبي بممارستها نيابة عن الله، ثم الإمام من بعده. وبوصف الخميني عالمًا شيعيًا قَبِل شرعيّة الإمام طبقًا لمبدأ التعيين - تعيين عليّ، الإمام الأول، من قبل النبي ثم لذريّة علي بالتسلسل. والإمام، بحسَب المذهب الشيعي، يفهم معنى الحق التام، وأوعز إليه أن يسوس الناس بالعدل. لكن آخر الأئمة، الذي اختفى ليعود لاحقًا بصفة المهدي، ترك مجتمع المؤمنين قطيعًا بلا راع تحت رحمة حكام ظالمين[44]. وفي أثناء غيبة الإمام كان من المفروغ منه أن يقوم المجتهدون (العلماء) بهداية المؤمنين الشيعة. وفي إيران أخذ الشاه يمارس السلطة المدنيّة بدءاً من القرن السادس عشر نيابة عن الإمام افتراضًا تاركًا شؤون الشريعة والدين للمجتهدين. لكن هؤلاء المجتهدين لم يقفوا جميعًا متحدين بوجه الشاه حين ساد الفساد والظلم، إذ كان من

(43) آيـة الله الخميني، **الحكومة الإسلاميّـة**، ترجمه إلى الإنجليزيّـة حميد آلكار (مع خطب وتصريحات للخميني) تحت عنوان:

Islam and Revolution (Berkeley, 1981), pp.27-149.

وللأطلاع على تحليل لأفكار الخميني ومثله الموسّعة، انظرْ

"Iran: Khumayni's Concept of the Guardianship of the Jurisconsult". in *Islam in the Political Process*, ed. J. p. Piscatori (Cambridge, 1983), pp. 160-80.

R. K. Ramazani, "Khumayni's Islam in Iran's Foreign Policy" in *Islam in Foreign Policy*, ed. A. Dawisha (Cambridge, 1983), pp. 9 - 32.

(44) انظرْ الفصل الثاني.

رأيهم أن واجبهم إسداء النصح للحاكم لا الانخراط في الفعاليات السياسيّة. أما الخميني فذهب إلى أن واجب المجتهدين لا يقتصر على إسداء النصح: فإذا ما ضرب الحاكم عرض الحائط بنصيحتهم وجب عليهم أن يتسلّموا مقاليد الأمور ويضعوا حدًّا للفساد والظلم. ودعا الخميني المجتهدين إلى إقامة نظام يرأسه الفقهاء يُطلَق عليه (حكم الفقهاء)، ويتولى كل السلطات وفقًا للشريعة. وبعبارة أخرى يرى الخميني أن الشريعة الإسلاميّة إذ تحلّ محلّ التشريعات المدنيّة هي القانون الوحيد الذي تُتخَذ استناداً إليه كلُّ القرارات ـ السياسيّة والاجتماعيّة وسواها.

يبدو أن نظام الحكم الذي ورد في كتابات الخميني لا يحوي قدراً كبيراً من الأصالة والابتكار، لأنه يقوم من حيث الأساس على المجموعة ذاتها من المبادئ المجسّدة في معيار العدل الشيعي وفقًا للفرقة الشيعيّة (الاثني عشريّة) أو (الجعفريّة) السائدة في إيران. على أن أهميّة مقترحات الخميني ليست في كونها ذات محتوى جديد، بل في كونها قد وردت في برنامج جيّد الصياغة لتلبية المطالب المباشرة. ودعا الخميني، وهو الزعيم المحرّض، جميع العلماء إلى أداء واجبهم الديني بممارسة سلطة قد انتقلت إلى أيدي حكام علمانيين طغاة ظالمين. وكان يقول إن من واجب العلماء أن يتعاونوا ويتحدوا ضدّ الطاغوت، الحاكم الذي أضلته نوازع الشرّ، حتى يعود حكم الشريعة والعدل إلى سابق عهده. ثم إن الحاكم (الشاه) لم يصبح جائراً مضطهداً وحسب، بل خضع للضغوط الأجنبيّة، وأخذ بأساليب ماديّة فاسدة تتنافى مع المعايير الإسلاميّة. هذا ولم تكن دعوة الخميني للوقوف ضدّ الظلم موجّهة إلى العلماء في إيران فقط بل إلى كل العلماء في البلدان الإسلاميّة حيث يسود الفساد وتطغى الماديّة. وبالفعل حين بدأ الخميني التبشير بأفكاره كان آنذاك يقيم في النجف (العراق) حيث أمضى عَقداً من السنوات منفيًا. ويحوي كتابه في الحكم الإسلاميّ محاضرات ألقاها على شبان كانوا يدرسون الشريعة وعلم الكلام قبل أن يُنشر بالعربيّة والفارسيّة[45].

(45) نُفي الخميني عام 1964 بسبب انتقاده العلني لسياسة الشاه. فذهب إلى **تركيا** قبل أن يستقر في النجف حيث استمر يحرض الشعب ضدّ **الشاه** عن طريق كتاباته واتصالاته مع المنشقين. وحين كان الخميني في منفاه اغتيل ابنه البكر في النجف ـ ـ على يد مشاغبين إيرانيين فيما يُظنّ. وبسبب نشاطات الخميني السياسيّة المعارضة للشاه طلب منه مغادرة العراق. فذهب إلى باريس في أيلول عام 1978، حيث أصبح على اتصال ←

كان اهتمام الخميني المباشر منصبًا بالطبع على أحوال إيران، إلا أن دعوته إلى «الحق والعدل» كانت رسالة موجهة إلى علماء كل الأقطار الإسلاميّة كي يتّحدوا ضدّ الحكّام الذين عجزوا عن مقاومة الضغوط الأجنبيّة وسمحوا للماديّة بأن تطغى. وبعد عودته إلى إيران لم يخفِ نيّته في تحريك الثورة الإسلاميّة لا في إيران وحدَها بل في البلدان المجاورة أيضًا. وبالفعل استجابت العناصر المتطرّفة التي أعادت تأكيد المعايير الدينيّة في مصر والعربيّة السعوديّة (إذا اكتفينا بمثالين) لدعوة الخميني وذلك بإثارة الاضطراب السياسي والخروج على السلطات. ولم يُخف الشيعة في العراق وفي مِنطقة الخليج المجاورة استعدادهم لنُصرة دعوته الثوريّة. ولو قدّم الخميني نفسه زعيمًا إسلاميًا، بصرف النظر عن الفروق في التسميات، كما يريد في دعوته الأصليّة فيما يبدو، لكان تأثيره على الانبعاث الإسلاميّ أعمق وأوسع انتشاراً. لكن كان لابد لانشغاله بحاجات إيران ومطامحها المباشرة أن يحدّ من دائرة تأثيره ويقصر شرعيّة دعوته على تحقيق معيار العدل الشيعيّ. وكلما زاد انهماك الخميني في شؤون إيران ونشاطات (المجلس الأعلى) الذي يرأسه زاد انكماش حركته لتصبح حركة شيعيّة تقترن غالبًا بالقوميّة الفارسيّة. لكن أفكار الخميني ومثله ارتفعت فوق التسميات القوميّة، لأنه كان يتكلم بصوت إمام سابق للحقبة القوميّة، ولم يتجه بدعوته إلى الشيعة فقط، بل توجه أيضًا إلى كلّ المؤمنين برسالته العالميّة الداعية إلى "الحق والعدل" في جميع أقطار العالم.

* * *

← أوثق بالنشاطات الثوريّة الإيرانيّة. ثم عاد إلى إيران في كانون الثاني 1979 بعد رحيل الشاه، وشارك بصورة فعّالة في بناء جمهوريّة إيران الإسلاميّة. للاطلاع على موجز عن حياته، انظرْ حميد آلكار(Algar)، **مصدر مذكور سابقًا**، ص 13 – 20 .

الخلاصة

في سياق دراستنا كثيراً ما أشرنا، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، إلى بعض الدروس التي يمكن أن تُستفاد من خبرات الإسلام مع العدل سواء على الصعيد القومي أم العالمي. وقد لا يكون من غير المناسب أن نوجز البعض من أوسع مظاهر تلك الخبرات في كلمة نختتم بها دراستنا.

أثبت الإسلام مرة أخرى، على غرار الأقوام الأخرى التي كان لها أنظمة دينيّة حسنة التنظيم، أن المؤمنين يعتقدون، برغم تنوع المعايير، بضرورة إيجاد معيار "أسمى" للعدل، مؤلّف من معايير وفضائل من مرتبة أسمى يطمح الناس في تحقيقها على الأرض، وهذا الاعتقاد هو الذي حمل العلماء المسلمين على الخوض في جدال كبير حول العدل في مسعى لاكتشاف العناصر التي يتكون منها "العدل الإلهي" ولإيجاد سبل ووسائل يمكن أن تجعله يلعب دوراً أكبر في حياتهم على الأرض. ويبدو أن الإخفاق في تحقيق هذا الهدف لم يمنعهم من التمسك بالاعتقاد بأن الإنسان يمتلك إحساسًا متأصلاً بالعدل يحثّه على أن يكون عادلاً. فالإنسان عند المؤمنين عادل بطبعه. وسواء اهتدى بالعقل أم بالوحي أم حتى بالعادات الاجتماعيّة فهو يسعى على الدوام إلى اتّباع سبيل العدل والواجب من أجل مصلحة المجتمع. فإذا ما أمكن في نهايـة الأمر تحقيق ميزان أسمى للعدل فسيكون قابلاً للتطبيق على الصعيدين القومي والعالمي.

ولا تقِلّ أهميّةً خبرة الإسلام في طريقة التكيّـف مع الظروف المتغيّـرة التي مكّنت معيار العدل فيه من الاستمرار حتى العصر الحديث. وعلى مدى قرون اتخذ الجدال حول العدل، بل حول عدة معايير إسلاميّـة أخرى في حقيقة الأمر، شكل

تناوب بين خطوات التقدُّم والتراجع، فإحداث التغيُّر يُعقبه رِدّة فعل عنيفـة مضادة بدلاً من عمليّـة تكييف متصلة وسلميّـة لمعيار قديم مع آخر جديد. وبرغم تكرُّر رِدّة الفعل بأشكال كثيرة استمرت عمليّة التكييف واستيعاب العناصر الأجنبيّـة، ولم يتوقف الجدال حول العدل بصورة كاملة قطّ. ويبدو أن هذا التناوب بين التقدم خطوات إلى الأمام، والتقهقر خطوات إلى الوراء (من دون أن يعني بالضرورة أنه ذو طبيعة دوريّـة) قد كان صفة مميِّزة للجدال حول العدل منذ حقبة مبكـرة نسبيًا، وهذا عندما نشأ الجدال حول الشرعيّـة (العدل السياسي) بين القَدَريّـة والجَبْريّـة. واستمرت هذه العمليّـة من التناوب بين التقدم والتراجع حول مظاهر أخرى للعدل بين المعتزلة والأشاعرة وأصبحت فيما بعد، إذا توخينا الصراحة، نزاعًا حقيقيًا بين مذهب الوحي ومذهب العقل. ومع أنه لم يكن من النادر أن يبلغ الجدال حدّ العنف إلا أن عمليّـة التغيير ما كانت لتلتفت إلى المذاهب المجرّدة. وكان أن كُتب النصر في نهايـة الأمر للتكيُّـف والتمثُّـل (الاستيعاب).

وبعد حقبة طويلة من الركود والانحطاط استأنف العلماء في العصر الحديث الجدال حول العدل بحيويّـة جديدة بُـغيـة مواجهة تحديات الحياة الجديدة التي خلقتها الضغوطات من داخل المجتمع الإسلاميّ وخارجه. ولقد رأينا كيف اختلفت ردود العلماء على هذه الضغوط: سعى بعضهم إلى استئناف الجدال بحذر وإلى امتصاص العناصر الأجنبيّـة التي فرضت نفسها على المجتمع من دون أن يغيِّـر معاييره تغييراً يُذكَر. لكن كان هناك آخرون وجدوا أن التغيُّـرات التي تستند فقط إلى المصادر الشرعيّـة غير وافيّـة بالغرض، ونفد صبرهم من بطء عمليّـة التغيير فنادَوا بتبنّي تدابير أوروبيّـة وغربيّـة من دون اكتراث بتأثيراتها السلبيّـة في المعايير الإسلاميّـة. ونتيجة لذلك لم تتخذ عمليّـة التغيير دائمًا شكل التكيُّـف والتمثُّـل، بل بدت في صورة التبنّي الشامل للأفكار الأجنبيّـة من جانب الدولة من دون حرص على أن تكون ملائمةً للمعايير الإسلاميّـة. واشتد قلق العلماء المسلمين من نتيجة هذه التغييرات، فدعَـوا الجماهير مراراً إلى النهوض ضدّ الحكام الذين لم يعبأوا بتحذيرات العلماء. وعليه لم يكن ما يُدعى التصعيدَ الإسلاميّ ليختلف عن إعادة تأكيد معايير الوحي في الزمن الماضي، وأخذ هذا التصعيد يتجمع لا ضدّ التغيير في ذاته بالضرورة، بل ضدّ الطريقة التي ينفِّـذ بها أنصار الحداثة هذه التغييرات.

شهد الإسلام في أعقاب الحربين العالميتين رِدّات عنيفة نشأت عن التغييرات

السريعة التي تمّت تحت وطأة ضغوط هائلة من أجل اللحاق بركب التقدم الغربي من دون مراعاة المعايير الإسلاميّة. ولكن من الواضح أن هذه الردّات لم تكن ظاهرة جديدة، وتكررت بشكل ملحوظ أكثر في البلدان التي تعرضت للتغيير الشامل أكثر من سواها ـ الإخوان المسلمون في مصر، والجماعة الإسلاميّة في باكستان، ومؤخّراً الثورة الإسلاميّة بزعامة الخميني في إيران ـ وكان الغرض منها إحداث ردود فعل عنيفة لم تقتصر على البلدان التي ابتُليت بالعنف بل امتدت إلى البلدان التي تحركت فيها ضمائر المؤمنين استجابة للدعوات من أجل التضامن مع المؤمنين الآخرين الذين تعرضوا للضغوط الأجنبيّة. إن العالم الإسلاميّ يشبه «صندوق الأصوات»، على حد تعبير مراقب ثاقب النظر، فكل اضطراب عنيف في أحد البلدان الإسلاميّة تكون له أصداء مدويّة في البلدان الأخرى في محاولة لضمان عدم سقوط المعايير الإسلاميّة بمجموعها. وبالطبع لم يكن الهدف النهائي من تلك الانتفاضات الدفاع فقط عن الإسلام ضدّ الغزوات المفاجئة من حين لآخر، بل حماية وحدة المعايير الإسلاميّة أيضًا.

ولما كان المجتمع الإسلاميّ قد اختار على نحو غير متعمَّد التناوب بين الخطو إلى الأمام والتقهقر إلى الوراء منهجًا لتحقيق التغيير الاجتماعي فأنه يمكن أن نعد التقدم إلى الأمام والتراجع إلى الوراء أمرين متكاملين لا متعارضين. حينما تحدث الخطوة إلى الأمام على وجه السرعة تعمل الخطوة المعاكسة على إحداث وقفة مؤقتة لا لتُبطل بالضرورة أثر الخطوة التي تتخذ إلى الأمام أو تلغيها، بل لتُفسح في المجال للمجتمع كي يتمثلها قبل أن يخطو خطوة أخرى. وبالفعل ليس أمارة غير صحيّة أن يتريّث المجتمع ليتأمل التغيرات الكبيرة التي حدثت، ويستجمع العزم قبل أن يخطو خطوات أخرى. وعليه فإن تجدد النزعة النهضويّة (التي تدعى أصوليّة غالبًا) لا يخلو من الفائدة. ذلك أن عمليّة الامتصاص من دون تمثيل تخلق توتُّرات تدعو إلى التريّث الذي قد يكون من الصعب جدًا إعادة النظام من دونه، بلهَ إقامةَ العدل.

شهد مفهوم العدل الإسلاميّ على الصعيد الدولي تغييرات مهمة. وسبب هذا اندماج البلدان الإسلاميّة في مجتمع الأمم، لكن السبب الأهم هو تحوُّل العالم الإسلاميّ إلى مجموعة دول ذات سيادة. في سياق هذه التغييرات قبلت الدول الإسلاميّة وغيرها مبدأ فصل المذاهب الدينيّة عن معيار العدل في العلاقات الدوليّة.

ولعل أهم تغيير طرأ هو تبني الإسلام مبدأ السلام بدلاً من مبدأ حالة الحرب الدائمة بين الإسلام والمجتمعات الأخرى. فكل الدول الإسلاميّة تقبل اليوم السلام حالةً طبيعيّة بين الأمم، وهذا منذ أن عقدت الإمبراطورية العثمانيّة، في أوج قوتها، معاهدة سلام أولاً مع فرنسا عام 1935، ولاحقًا مع دول أخرى غير إسلاميّة[46]. وحين أصبح مفهوم الجهاد كحرب عادلة غير ملائم كأساس لعلاقات الإسلام مع الأمم الأخرى تحول شيئًا فشيئًا إلى حرب دنيويّة يعلنها رئيس الدولة كلما رأى ضرورتها من دون حاجة إلى مصادقة السلطات الدينيّة. فتحولت الحرب، بشكلها الذي وصفه ابن خلدون قبل أن ينضم الإسلام إلى مجتمع الأمم الحديث بزمن طويل، إلى وسيلة في يد الدولة (حرب دنيويّة) في كل الأقطار الإسلاميّة تقريبًا، وحلت محل الجهاد كمفهوم ديني شرعي.

وقبل العالم الإسلاميّ شيئًا فشيئًا مشاركة الدول الإسلاميّة في صيانة السلام والأمن وما يلازمهما من مبادئ أخرى تعد ضروريّة للتعاون بين الأمم كالمساواة والمعاملة بالمثل والسيادة القوميّة (وهي النتيجة التي جاءت من تفكك الدولة الإسلاميّة العالميّة) وغيرها، وقد أصبحت هذه المبادئ، التي هي صفات نظام الدولة الحديثة الأساسيّة، ملزمة لا للدول الإسلاميّة وحدها بل لسائر الدول الأخرى أيضًا، وتُعَدّ أساس مجتمع الأمم الحديث. ولم يكن أقل أهميّة تأثير الطابَع العلماني للقانون الغربي في تطور النظام التشريعي الإسلاميّ بمجمله. فقد أدى إلى تبنّي العديد من البلدان الإسلاميّة قواعد وممارسات علمانيّة ودمجها في نهاية الأمر في نظام إدارة العدل الإسلاميّ. وقد أدى هذا إلى جملة من المشكلات المعقدة نشأت عن المفهوم الغربي للسيادة على الأراضي والهويّة الوطنيّة، كحركة القوميين، وتضارب القوانين، وقضايا الحدود والخلاف حول الأنهار وسواها. ونظراً لعدم توافر دليل من المذاهب الكلاسيكيّة شعرت الدول الإسلاميّة بأنها مضطرة للاستعانة بخبرات الأمم الغربيّة لإصلاح نظام إدارة العدل فيها[47].

(46) للاطلاع على عرض موجز لهذه المعاهدة وأهميتها على صعيد العلاقة بين الإسلام والبلدان الأخرى راجعْ كتابي:

Islamic Law of Nations, pp. 63-65.

(47) إن تطبيق قانون الإرث يُعَدّ من الأمثلة الممتازة على النتائج التي ترتبت على التحول من قسمة العالم إلى دارين ـ دار السلم ودار الحرب ـ إلى نظام الدولة الحديث الذي أصبحت الدول الإسلاميّة أعضاء متساوين فيه. ففي الماضي كان تقسيم ـ العالم ←

إذا استعرض المرء خبرات الإسلام في السباق والمنافسة مع البلدان المسيحيّة الغربيّة، فقد يتساءل عن الدروس التي يمكن أن تستفاد من هذه الخبرات. والجواب هو: هناك أربعة دروس ممكنة.

أولاً، أثبت الصراع والتنافس بين الإسلام والمسيحية الذي دام حقبة طويلة أنه ما من أمة تستطيع أن تحتكر معياراً واحداً للعدل، سواء أكان إلهيًا أم غير إلهي، وأنه من الممكن أن تتعايش المعايير القوميّة وأن تتصالح في نهاية الأمر لتكوين معيار مشترك لمجتمع الأمم. ونظراً للمثاقفة بين الإسلام والأمم الأخرى قد يغني تعدد القيم التراث الإنساني بمجمله إذا ما أرادت كل أمة التعايش مع الأمم الأخرى، واتخذت موقفًا متسامحاً من ميزان القيم لدى الأمم الأخرى.

ثانيًا، أثبتت المجابهة بين الإسلام والعالم المسيحي الغربي أن إرساء العلاقة بين الأمم على مذهب ديني ينزع إلى خلق معايير عدل مختلفة تجعل مَـهَـمّة التوفيق بينها بالغة الصعوبة. ولم يوافق الإسلام، ولا الأمم الأخرى لاحقًا، على معيار مشترك للعدل خالٍ من المعتقد الديني الثابت dogma إلا بعد أن قُصِر تطبيق المذهب الديني على النطاق الوطني. وبرهنت تجربتا العالم الإسلاميّ والعالم المسيحي التاريخيّتان على أن خلط الدين أو أي أيديولوجية أخرى بالسلوك الخارجي للدولة يميل إلى تعقيد إمكانات المصالحة وإعاقة الاتفاق على معيار مشترك للعدل مستمَدّ من خبراتهما التاريخيّة ومصالحهما المشتركة. لقد تعلم الإسلام والعالم المسيحي أخيراً كيف يبعدان الإيديولوجيّة عن المبادئ والممارسات التي تنظم علاقاتهما بعد حقبة طويلة من التنافس والصراع. ومن سوء الحظ أن يجدا نفسيهما اليوم في مجابهة مع أمم تنادي بمعايير جديدة للعدل مستقاة من مذاهب إما دينيّة أو إيديولوجيّة يبدو أن أتباعها يصرون على إعادة إدخالها إلى نطاق العلاقات بين الأمم.

← إلى دارين يحرم المسلم من حق الإرث حين ينتقل من دار الإسلام ليقيم في بلد غير إسلاميّ. لكن اندماج دار الإسلام في مجتمع الأمم الحديثة سمح للفرد أن يحتفظ بحقه في الإرث ولو أصبح مواطنًا في بلده الجديد. والسبب الرئيس لهذا التغيير لايعود فقط إلى أن حالة الحرب بين الإسلام والدول الأخرى لم تعد قائمة (حلّ السلام محلها)، بل لأن الدول الإسلاميّة قد قبلت أيضًا معياراً علمانيًا للعدل يحكم العلاقات بين أعضاء مجتمع الأمم الحديثة. للاطلاع على عرض لكيفيّة حدوث هذا التغيير في تطبيق قانون الإرث راجعْ عزيز خانكي، **اختلاف الدارين**، (القاهرة، 1934).

ثالثًا، تتفق اليوم كل من الأمم الإسلاميّة والأمم المسيحيّة (الغربيّة) ـ أي في الحقيقة كل الأعضاء الآخرين في مجتمع الأمم ـ اتفاقًا ضمنيًا على وجوب أن تقرِّر مصالح الأمم معيار العدل الذي ينظم العلاقات بينها في نهاية الأمر، على الرغم من أن هذا لا يعني بالضرورة أن تتخلى كل أمة عن قيمها الخاصّة. فالأمم الغربيّة تدّعي أنها تزن مصالحها بميزان موضوعي ومنطقي، بينما لا يزال القادة المسلمون يؤكدون بعض القيم والمعايير الذاتيّة. فلا القادة الغربيون ولا القادة المسلمون مستعدون حقًّا للمساومة على مصلحتهم القوميّة، لكن القادة الغربيين يحاولون خدمة مصلحتهم القوميّة بوسائل متعددة الوجوه ومرنة يَعُدّها القادة المسلمون منافية لقيمهم وأهدافهم الأخلاقيّة.. وللمرء أن يتساءل في هذا الصدد: على أي صورة يجب أن تكون بين الأمم العلاقة بين الأهداف والوسائل؟ ربما أمكن القول : يجب عدم فصل الوسيلة عن الغاية فصلاً تامًّا، ذلك أن إخضاع إحداهما للأخرى يثير مشكلة أخلاقيّة.

لكن هل يجب فصل الأخلاق، كما يفصل الدين، عن معيار العدل بين الأمم؟ لقد تقدمت الإشارة إلى أن كلاً من الإسلام والمسيحيّة قد اضطُر إلى قصر تطبيق المذهب الديني على المستوى المحلي. لكن الفصل بين المذهب الديني وسلوك الدولة الخارجي لا يعني بالضرورة وجوب خلوّ معيار العدل بين الأمم من المبادئ الأخلاقيّة. وبالفعل فإن التجارب التاريخيّة في العلاقة بين العالم المسيحي والعالم الإسلاميّ برهنت على المفارقة التاليّة: كان المذهب الديني كأساس لسلوك الدولة يذكي الصراع والعداوة المتصلة، أما الدين كمصدر للقيم الأخلاقيّة فكان يحمل المسلمين والمسيحيين على احترام بعض مفاهيم للعدل لازالت تُعَدُّ مُهمة في العلاقة بين الأمم (انظرْ الملحق). إن تجربة الإسلام التاريخيّة ـ بل التجارب التاريخيّة لكل البشر في الحقيقة ـ تثبت أن أي نظام للقانون والعدل على الصعيد الوطني والعالمي يفقد معناه إذا انفصل انفصالاً تامًّا عن المبادئ الأخلاقيّة.

* * *

الملحق (1)

حقوق الإنسان في الإسلام(1)

لاشكّ أنه ما من موضوع يتصل اتصالاً وثيقًا بمفهوم العدل أكثر من موضوع «حقوق الإنسان». وذلك لأنه لا يكون للعدل من معنىً إذا ما تجاهل المجتمع حقوق الإنسان الأساسيّـة ولم يعترف بها. ومن المعلوم أن مفهومَي العدل والحقوق في الوحي مضمَّـنان في مصطلح "الحق" المجرّد الذي هو أحد الأهداف النهائيّـة للشريعة. وغالبًا ما كان المتكلمون الفقهاء يذهبون في كلامهم حول العدل إلى أن هدف الشريعة هو العدل على حين أن موضوعها هو حقوق الإنسان وواجباته.

---

(1) في الأيام الختاميّـة لمؤتمر الأمم المتحدة في سان فرنسيسكو (1945)، طلب محرِّرو حوليات الأكاديميّـة الأميركيّـة والسياسيّـة من عدد من العلماء (كان بعضهم أعضاء في الوفد الأميريكي وفي وفود أجنبيّـة أخرى) وضع أبحاث لنشرها في عدد خاص حول حقوق الإنسان لإثارة اهتمام القراء بحقوق الإنسان التي وردت عدة إشارات إليها في ميثاق الأمم المتحدة. وبوصفي عضواً في الوفد العراقي طُـلب مني الإسهام ببحث حول "حقوق الإنسان في الإسلام" ظهر في عدد خاص من **الحوليات** (شباط 1946)، العدد 243، ص 77 - 81 . ونظراً لأنني قد تابعت التفكير في هذا الموضوع منذ ذلك الحين فإن المقالة الحاليّـة هي أكثر من مجرد نسخة عن المقالة الأصليّـة التي نُشرت منذ ما يزيد على ثلاثين سنة.

لم يعالج الإسلام حقوق الإنسان كحقوق فرديّة فقط بل كحقوق لأمة المؤمنين بمجملها أيضًا (آل عمران، 106). في مجتمع الجزيرة العربيّة الجاهلي لم يكن للفرد بذاته قيمة تذكر، فسعى الإسلام، كغيره من الأنظمة الدينيّة الساميـة الأخرى، إلى إصلاح النظام الاجتماعي وتحرير الفرد من التقاليد المستمرة التي كانت تخضعه لسيطرة الجماعة. وسعى الإسلام قبل كل شيء إلى منح الفرد قدراً أكبر من الكرامة واحترام الذات ولم يعترف بأي تمييز بين المؤمنين على أساس العرق أو الطبقة أو اللون خلا عضويتهم في مجتمع الأخوة الإسلاميّ ﴿إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخوَيكم..﴾ (الحجرات، 10). وبرغم أن الإسلام سعى إلى تحرير الإنسان من نير العبوديّـة ومنحه حقوقًا متساوية، لم تلغ الشريعة العبوديّـة كنظام، ولم تظفر المرأة بالحريّـة الكاملة. وقد يبدو من المستغرب بالفعل أن يعاني النساء والعبيد من وضع متدنٍّ، وأن النظام العامّ لم يمنحهم حقوقًا متساويـة مع حقوق غيرهم. على أن الشارع السماوي ليس هو الذي شرّع نظام الرقيق وعدم مساواة المرأة بالرجل. فالقرآن لا يمدُّنا بأيّـة أحكام تتعلق بالرقّ. وحتى لو أن القرآن اعترف بالرق من حيث المبدأ فليس من المعقول أن نعزو مؤسسة الرقّ إلى الله. ومع ذلك فإن الشريعة وضعت أحكامًا مفصَّـلة لتنظيم العلاقات بين السادة والعبيد، والرجال والنساء. وقد يتساءل المرء عن السبب الذي دفع القانون الإسلامي إلى وضع أحكام لنظام يبدو أنه يتنافى كثيراً مع مبادئ المساواة والأخوة التي وضعها القرآن.

والجواب على ذلك هو أن الرقّ وعدم مساواة المرأة كانا راسخين منذ أمد بعيد في الأنظمة العامّة لمعظم أمم المجتمعات القديمة. وكان النبي مصلحًا اجتماعيًا يؤثر أساليب الإصلاح المتدرج على الأساليب الثوريّـة. فلم يشأ أن يلغي نظام الرقّ ويضع المرأة على قدم المساواة مع الرجل دفعة واحدة. بل رأى من الضروري حضّ المؤمنين على عَـتْـق الرقيق، كما وضع قواعد متحررة لإصلاح أحوال النساء. بيد أن هدفه النهائي كان واضحًا: كان يرمي إلى إلغاء نظام الرقّ ووضع المرأة على قدم المساواة مع الرجل. لهذا السبب نجد أن القرآن الكريم لم يعالج مسألة الرقّ. على أنه قد شرّع للمرأة حقوقًا لم تكن تملكها فيما سبق[2]. لكن برغم أن الحديث الشريف

(2) ثمة إشارة ضمنيّـة إلى الرقيقات من النساء في القرآن (النساء، 3) لكن ذلك لا يعني بالضرورة اعترافًا مبدئيًا بالرقّ.

يقرّ نظام الرق فقد دعا الناس إلى تحرير العبيد بما يشبه الواجب الديني. فالقرآن، وهو تجسيد العدل الإلهي، لا يُقرّ نظام الرقيق على غرار العدل الطبيعي. برغم أن القانون المدني الروماني والقانون الإسلاميّ قد عالجاه طبقًا لتقاليد المجتمع الروماني والمجتمع الإسلاميّ وظروفهما.

برغم أن الرعايا غير المسلمين في البلدان الإسلاميّة كانوا يُعَدّون من رعايا الدولة ويتمتعون بحق ممارسة دينهم، ويطبقون قوانينهم الكنسيّة بحريّة نسبيّة فهم لم يُمنحوا حقوقًا متساوية مع حقوق المسلمين. وكانوا يشكلون مجتمعات منفصلة، وقد سمح لهم أن يعيشوا بسلام وأمن عملاً بالمواثيق التي أصدرها النبي والخلفاء الأوائل، وأن يدبروا شؤون حياتهم اليوميّة من دون قيود طالما يحترمون قوانين البلد. كذلك لم يكن باب العدل مغلقًا أمامهم إذا ما أرادوا اللجوء إلى المحاكم الإسلاميّة. وكان وضع الذّمّيّ (الشخص تحت الحماية) يتحول إلى وضع كامل فيتمتع صاحبه بكامل الحقوق ما إن يعلن انتسابه إلى أمة المؤمنين من خلال نطقه بالشهادة (وهي صيغة اعتناق الإسلام)[3]. وفي العصر الحديث أزيلت موانع الأهليّة شيئًا فشيئًا بدءاً من مراسيم التنظيمات (الإصلاح) التي صدرت في عهد الإمبراطورية العثمانيّة عام 1839، وبعد ذلك. وفي ظل القوانين الدستوريّة للدولة الوطنيّة الحديثة يتمتع المسلمون وغير المسلمين بحقوق متساوية. لكن بعض الموانع القليلة قد تكون موجودة حتى الآن بدرجات متفاوتة بين بلد وآخر. والقصد من مبدأ الهويّة الوطنيّة الجديد الذي حلّ محلّ الهويّة الدينيّة أن يلغي في نهاية المطاف هذه الموانع المتبقّية برغم أنه أدخل قاعدة جديدة تحرِم من الامتيازات المسلمين من رعايا إحدى الدول الوطنيّة في حال دخولهم إلى دولة إسلاميّة (وطنيّة) أخرى. و مبدأ الهويّة الوطنيّة، الذي يقوم جزئيًا على السيادة الإقليميّة لكن بصورة رئيسة على الفروقات الثقافيّة الإثنيّة، ولّد صعوبات معيّنة لغير المسلمين في علاقاتهم مع الدول الأوروبيّة التي كانت تدّعي حقّ حماية الأقليّات الدينيّة. وفي الحقيقة لم تكن هذه الدول تسعى بالضرورة إلى حماية الأقليّات باسم الإنسانيّة بل إلى تأكيد

(3) الفصل السابع. وللاطّلاع على الوضع الشرعي لغير المسلمين في البلدان الإسلاميّة، انظرْ الفصل السابع عشر من كتاب:
Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*

الامتيازات الأجنبيّة في الإمبراطورية العثمانيّة، زعيمة العالم الإسلاميّ منذ القرن الرابع عشر، وإلى تحسين الوضع القانوني للمسيحيين في ظل الدول العربيّة لأنهم قبلوا الهويّة الوطنيّة الممنوحة لهم. لكن وضع اليهود تدهور إلى حدٍّ بعيد نتيجة تأسيس دولة إسرائيل من دون موافقة العرب لا كوطن قومي لليهود بل كدولة ذات سيادة. ولا حاجة للقول إن الصراع العربي الإسرائيلي اليوم ليس صراعًا بين الإسلام واليهوديّة بموجب العدل الإلهي jus divinum بل هو صراع عربي إسرائيلي بموجب القوميّة التي نشأت في المجتمع الأوروبي وطرح كل من العرب واليهود مطالبهم القوميّة تحت تأثيره. وهكذا نشأت مشكلة الأقليات القوميّة في الوقت الذي كانت فيه مشكلة الأقليّات الدينيّة في سبيلها إلى الحلّ.

إلى جانب مبادئ حقوق الإنسان الأساسيّة منح الإسلام الفرد مجموعة من تلك القواعد التي يمكن أن نجدها ضمن الإعلان العالمي الشامل لحقوق الإنسان الذي أقرته الأمم المتحدة عام 1948. يستند هذا الإعلان إلى تلميحات عن حقوق الإنسان وردت في ميثاق الأمم المتحدة (المواد 1 ، 55 ، 56 ، 68 ، 76) و قبلت به الدول الإسلاميّة التي شاركت في إعداد الميثاق في سان فرانسيسكو عام 1945. واختير لبنان (وهو بلد سكانه مزيج من المسلمين والمسيحيين) عضواً ممثّلاً للكتلة الإسلاميّة في لجنة الدول الثماني التي تشكلت لإعداد مشروع الإعلان ، وعُيّن مندوبه مقرّراً للجنة[4]. وصوّتت جميع الدول الإسلاميّة الأعضاء في منظمة الأمم المتحدة في صالح قبول الإعلان من الجمعيّة العامة للأمم المتحدة (10 كانون أول عام 1948)[5] باستثناء العربيّة السعوديّة التي امتنعت عن التصويت. وربما كان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، رغم أنه بصورة واضحة أداة غير ملزمة قانونيًا، أهم معيار لحقوق الإنسان مقبول من منظمة عالميّة، ويشتمل على معايير لأمم متحضرة يمكن اعتبارها ملزمة أخلاقيًا ليس لأعضاء الأمم المتحدة فقط، بل لمجتمع الأمم بمجمله.

لعله من غير الضروري أن نعرض الخطوط العريضة لآمال البشر بشأن الحقوق

---

(4) استعانت رئيسة اللجنة، السيدة روزفلت (الولايات المتحدة) ومقرّرها، شارل مالك (لبنان) بعدد من الخبراء المطّلعين على التعاليم الإسلاميّة.

(5) انظر الحاشية رقم 7.

التي يجب أن يتمتع بها الفرد، والتي توافق الدول الإسلاميّـة عليها، لأن هناك عدة دراسات تناولت هذا الموضوع. لذلك سنكتفي بعرض أهم حقوق الإنسان التي أقر الإسلام بها في الماضي، وتلك التي قبلتها الدول الإسلاميّة بعد صدور إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان.

1 ـ مبدأ الكرامة والأخوة، اللذين كانا في الأصل للمؤمنين، تُـقِـرّ الدول الإسلاميّـة بهما الآن حقًّا لجميع الناس طبقًا للإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وحلت الهويّـة الوطنيّـة على الصعيد الوطني وروح التعاون بين الأمم على الصعيد الدولي (المادتان 6 و15) محلّ الدين رمزًا للهويّـة في المجتمع. و لم تخطُ أية دولة إسلاميّـة رسميًا خطوة لفصل الدين عن الدولة، باستثناء تركيا. لكن ثمّة على الصعيد العملي ميل متزايد بدرجات متفاوتة، في البلاد العربيّة الشّماليّـة، إلى اعتبار الدين مسألة شخصيّـة.

2 ـ قد تكون المساواة بين أعضاء المجتمع المبدأ الذي يؤكده الإسلام أكثر مما يؤكد سائر المبادئ، لا بالمعنى القانوني الضيق وحسب بل بالمعنى الاجتماعي الواسع أيضًا، لأن الإسلام لا يُقِرّ بأي تمييز على أساس العِرق أو اللون أو الطبقة. ثم إن الإسلام أظهر تسامحًا نحو الجماعات الدينيّـة الأخرى التي كانت موجودة فيما مضى في نطاق دياره، ولذلك كان على استعداد تامّ لقبول مبدأيْ المساواة والتسامح على الصعيد الدولي (المواد 2، 3، 6، 7).

3 ـ احترام كرامة كل فرد وسمعته وعائلته وهي حقوق تعترف بها شريعة الإسلام، وهي راسخة الجذور في تقاليد الجماعات التي أصبحت جزءاً من المجتمع الإسلاميّ الأكبر، ولا حاجة بنا إلى القول إن الدول الإسلاميّـة رحّبت أشد الترحيب بقبول هذه الحقوق على الصعيد الدولي (المادة 12).

4 ـ حقّ الفرد في أن يُعَـدّ بريئًا حتى يُدان طبقًا للقانون (المادة 11). وهذا المبدأ مضمَّن في مبدأ (الأصل براءة الذمة) الذي ورد في المجلة (المادة 8) وفي التشريعات الإسلاميّـة الحديثة. لكن الضمانات الضروريّـة للدفاع في العدل الإجرائي لم تكن متوافرة بصورة كاملة، كما أشرنا. وقد تبنى عدد من الدول الإسلاميّـة في العصر الحديث عدة تدابير لتوفير هذه الضمانات على الرغم من اختلافها اختلافًا كبيراً بين بلد وآخر.

5 ـ ربما كان من أصعب الأمور ربط مبدأ الحريّـة الفرديّـة في الإسلام بمفهوم الحريّـة

الحديث المشار إليه في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (المواد 18-20). ذلك أن العلماء المسلمين كانوا يستعملون (الحريّة) أساسًا بالمعنى الفقهي الضيّـق أي نقيضًا للرقّ على الرغم من أن (الحريّـة) لم تكن مجهولة عندهم كمفهوم فلسفي وسياسي. فكانت الحريّة كمفهوم فلسفي تعني عندهم قدرة الإنسان على خلق أفعاله بما فيها ممارسة الاختيار في نطاق الشؤون الإنسانيّة. لكن هذا المفهوم كان يتعارض مع مبدأ خلق الله كلّ أفعال البشر. فهذا المبدأ الأخير الذي يشدِّد على تبعيّـة الإنسان الكاملة لإرادة الله لم يترك مجالاً لحريّـة الفرد في نطاق الشؤون الإنسانيّـة، وسمح للحكام بممارسة الاستبداد بحجّة أن أفعالهم تعبير عن الإرادة الإلهية. و اشتد الميل في العصر الحديث إلى الحدّ من نزعة التسلط هذه تحت تأثير المفهوم الغربي للحريّـة الفرديّـة الذي يبيح للإنسان ممارسة إرادة حرّة في الشؤون الإنسانيّـة،

أما حريّـة المرء في تغيير ديانته، الحريّـة التي تمَسّ علاقة الإنسان بالخالق، فإنها تندرج تحت فئة أخرى. صحيح أن التحوُّل إلى الإسلام يجب أن يتمّ بالإقناع لا بالإكراه، طبقًا للوحي (البقرة، 256). لكن ما إن يعتنق المرء الإسلام حتى يصبح من واجبه «ألا يدير له ظهره» وفقًا للحديث الشريف، لأن التحول عن الإسلام يُعَدّ ارتداداً، وعقوبته الموت ما لم يعلن المرتدّ توبته[6]. ومع ذلك لا يمكن أن نتصور أن الله يعاقب بالموت في الأمور التي تتصل بالضمير الإنساني.. وقد نصّ القرآن الكريم بالفعل نصًا صريحًا على أنه ﴿لا إكراة في الدين﴾ (البقرة، 256). وترك الوحي الإسلاميّ قضايا الإيمان للفرد، على غرار الأديان الأخرى، لأن الله وحده يبتّ في هذه الأمور ويَحكم فيها يوم الحساب (البقرة، 214 - مريم، 106). ولم يكن العهد بالنبي أن يعاقب بالموت الشخصَ الذي تحول عن دينه. ففي الميثاق الذي عقده النبي مع أهل مكة (عام 8/ 630) ترك قضايا الإيمان للضمير الإنساني وسمح للذين اعتنقوا الإسلام أن يرتدّوا عنه، إذا شاءوا من دون أن يتعرضوا للمضايقة والإزعاج[7]

(6) انظرْ البخاري، **صحيح** (لايدن، 1864)،ج 2، ص251؛ ومالك، **الموطأ** (القاهرة، 1951)، ج 2، ص 736؛ وأبو داوود، **سُـنَـن** (القاهرة، 1935)، ج 4، ص 126.

(7) انظرْ ابن هشام، **كتاب السيرة**، تحقيق Wustenfeld (Gottingen, 1860) ج 2، ص747؛ والواقدي، **كتاب المغازي**، تحقيق Jones (Oxford, 1966)، ج 2، ص 611 - 612.

على أنه لما ارتدّت بعض القبائل عن الإسلام عقب وفاة النبي (عام 10/ 632) لجأ أولو الأمر في المدينة إلى العنف لإعادتها إلى الصواب. لكنّ هذا كان تدبيراً سياسيًّا اعتمد على مباركة دينيّة فيجب ألا نعتقد أنه قابل للتطبيق على الحالات الفرديّة.. أما الحديث «من يتحول عن دينه وجب قتله» الذي ظهر في أثناء حروب الرِدّة بعد وفاة النبي، فقد صار جزءًا من الشريعة. لكن في الأيام الأخيرة للإمبراطورية العثمانيّة صدر مرسوم يعلّق العمل بعقوبة الموت على الارتداد عن الإسلام. واليوم، تَقبل معظم الدول الإسلاميّة إعلان الأمم المتحدة الذي يدعو إلى حريّة الضمير والمعتقد بما في ذلك حريّة المرء في أن يغيّر دينه أو معتقده (المادة 18)[8].

إن المادة 20 (3) التي تنص على أن "إرادة الشعب يجب أن تكون أساس سلطة الحكومة" تنطوي على مبدأ آخر قد يتعارض مع المبدأ الإسلاميّ الخاص بالعدل السياسي. فالله هو مصدر السلطة كلها، وفقًا للقرآن، كما سبقت الإشارة، أما الإنسان فقد انتُدب انتدابًا لممارسة هذه السلطة. على أن معظم الدول الإسلاميّة قد قَبلت في العصر الحديث مبدأ "السلطة للشعب" رغم أن وروده هنا يمكن أن يؤول بأنه ليس من الضروري أن يكون الشعب مصدر السلطة، لكن بما أن السلطة قد أنيطت بالشعب من قبل الله فإنها بيد الشعب،(كما ورد في إعلان الأمم المتحدة).

في ضوء هذا التأويل يمكن أن تُعدّ المادة 20 (3) منسجمة مع مبدأ العدل السياسي الإسلاميّ .

وأخيراً يبدو فيما يتعلق بالمبادئ الأخرى التي شدّد عليها الإعلان كمبدأ المِلكيّة الخاصة، وحق العمل، وحق التعليم، وغيرها، أن معظم البلدان الإسلاميّة مستعدة لمنح الفرد هذه الحقوق، لاسيما البلدان المنتجة للنفط التي توفر التعليم المجاني لأبنائها كلهم في جميع المستويات كما توفر للعمال والفلاحين الفرص للعمل ولتكوين جمعيات تعاونيّة من أجل زيادة رفاهيّة الشعب ورفع مستوى معيشته. لكنها لم

(8) يبدو أن الذي حمل العربيّة السعوديّة على الامتناع عن التصويت على الإعلان رغبتها في تلافي ما يترتب على ذلك من التزام يتناقض مع الشرع الإسلاميّ.راجعْ.

Ganji, *International Protection of Human Rights* (Geneva and Paris, 1962), p. 45, n. 12.

تعترف بعد بالحق في تكوين نقابات لأن النقابات تُعدّ شكلاً من الأحزاب السياسيّة لا يوجد إلا في عدد محدود من البلدان الإسلاميّة. وبما أن الإعلان يوحي بهذا الحق بوصفه شكلاً من «الحق في حريّة الرأي والتعبير» (المادة ١٩) فإنه من المشروع إذن أن يطالب العمال به في مجتمع يؤكد مبادئ المساواة.

* * *

الملحق (2)

السيرة الذاتية للمؤلف

- من مواليد الموصل، العراق.

الدرجات العلمية

- Ph.D دكتور فلسفة في القانون الدولي (جامعة شيكاغو).
- LL.D دكتور في القانون (دكتوراه شرف من جامعة نيويورك).
- L.H.D دكتور في الدراسات الإنسانية (دكتوراه شرف من جامعة جونز هوبكنز)

المناصب

حاليًا:

- في جامعة جونز هوبكنز،

Distinguished Research Professor Emeritus

- رئيس جمعية الشيباني للقانون الدولي، واشنطن.
- رئيس مؤسسة دراسات الشرق الأوسط الدوليّة.

- عضو مراسل في مَجمَع اللغة العربية، القاهرة، وفي المجمع العلمي العراقي.

سابقًا:

- مؤسس مركز دراسات الشرق الأوسط في معهد الدراسات الدولية العالية في جامعة (جونز هوبكنز)، واشنطن، ومديرُه منذ ١٩٤٩ حتى ١٩٨٠ .
- أسهم في تأسيس الجامعة الليبية، وكان عميداً لها في ١٩٥٧ .
- أستاذ في دار المعلمين العالية، وأستاذ محاضر في كلية الحقوق، بغداد (١٩٣٩ - ١٩٧٤).

المؤلفات

الكتب العربية (أهمها):

١ - أسباب الاحتلال البريطاني للعراق (الموصل ١٩٣٤).

٢ - المسألة السورية (الموصل ١٩٣٥) .

٣ - تحرُّر العراق من الانتداب (بغداد ١٩٣٦).

٤ - الصلات الدبلوماسية بين هارون الرشيد وشارلمان (بغداد ١٩٣٩).

٥ - نظام الحكم في العراق (بغداد ١٩٤٦) .

٦ - قضية الإسكندرونة (دمشق ١٩٥٥).

الكتب الانكليزية :

1. War and Peace in the Law of Islam (London 1941 & Baltimore 1955).
(مترجم إلى العربية والفارسية)
2. Independent Iraq (London: Oxford University Press, 1969).
3. Law in the Middle East (Washington, 1955).
(مترجم إلى الفارسية).
4. Islamic Jurisprudence (Baltimore, 1960).
(وهو ترجمة كتاب « الرسالة في أصول الفقه » للإمام الشافعي).
5. Modern Lybia (Baltimore, 1963).
(مترجم إلى العربية).
6. Major Middle Eastern Problems in International Law (Washington, 1968).
7. Republican Iraq (London: Oxford University Press, 1969).
(مترجم إلى العربية).
8. The Islamic Law of Nations (Baltimore, 1965).
(ترجمة كتاب السِّيَر للشيباني، وكتاب السِّيَر للشيباني غير مطبوع في الأصل بالعربية).
9. Political Trends in the Arab World (Baltimore, 1970).
(مترجم إلى العربية).
10. Arab Contemporaries (Baltimore, 1973).
(مترجم إلى العربية)
11. Socialist Iraq (Washington, 1978).
(مترجم إلى العربية).
12. Arab Personalities in Politics (Washington, 1982).
13. The Islamic Conception of Justice (Baltimore,1984).
(تحت الترجمة إلى العربية).
14. The Gulf War (New York: Oxford University Press. 1988).
15. The Foundations of Islamic Law (Under Preparation).

المراجع المختارة

1 ـ المصادر الأولية :

- ـ عبد الجبار، القاضي أبو الحسن. **المغني**، تحقيق الخولي، الأهواني ومدكور وآخرون. 14 جزءاً، بعضها مفقود. القاهرة، 1958 ـ 65 .
- ـ شرح **الأصول الخمسة**. تحقيق عبد الكريم عثمان. القاهرة، 9165/1384 .
- ـ **كتاب المجموع في المحيط بالتكليف**. تحقيق ج.ج. هوبن، بيروت، 1962 .
- ـ أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. **السُنن**. 4 أجزاء. القاهرة، 1935/1352 .
- ـ أبو يوسف، يعقوب. **كتاب الخراج**. القاهرة، 1352/ 1934 .
- ـ الآمدي، أبو الحسن علي. **كتاب الإحكام في أصول الأحكام**. 3 أجزاء. القاهرة، 1347/ 1928
- ـ الأشعري، أبو الحسن علي. **مقالات الإسلاميين**. تحقيق Ritter. إسطنبول، 1929 . طبعة جديدة تحقيق عبد الحميد، جزءان، القاهرة، 1369/ 1950 ـ 1373 /1954 .
- ـ **الإبانة عن أصول الديانة**، ترجمة Walter C. Klein، نيويورك، هيفين، 1940 .
- ـ بدوي، عبد الرحمن، **تحقيق الأصول اليونانية بالنظرية الساسية حتى الإسلام**. القاهرة، 1954
- ـ البغدادي، أبو منصور عبد القادر بن طاهر. **كتاب أصول الدين**. جزءان. إسطنبول، 1346 /1928.
- ـ **كتاب الفَرق بين الفِرَق**، تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة، 1948 .
- ـ الباقلاني، القاضي أبو بكر. **كتاب التمهيد**. تحقيق R. J. McCcarthy بيروت، 1957 .
- ـ **كتاب الإنصاف**، تحقيق زاهد الكوثري. القاهرة، 1382 /1963 .
- ـ البزدَوي، أبو اليسر محمد بن عبد الكريم. **كتاب أصول الدين**. تحقيق H. P. Linss . القاهرة، 1963/1383.
- ـ البخاري، أبو عهدالله محمد بن اسماعيل، **كتاب الجامع الصحيح**. تحقيق LudolfKrehl. 4 أجزاء. ليدن، 1908 / 1862
- ـ الفارابي، أبو نصر. **الفصول المدني**. تحقيق وترجمة D. M. Dunlop كمبرج، 1961 .
- ـ **كتاب** آراء أهل **المدينة الفاضلة**. تحقيق أ. ن. نادر. بيروت، 1959 .
- ـ **كتاب السياسة المدنية**. ف.م. نجار. بيروت 1964 .
- ـ **كتاب تحصيل السعادة**. حيدر آباد، 1346 /1926 .

- - **كتاب التنبيه على سبيل السعادة**. حيدر آباد، 1346 /1927 .
- - الغزالي، أبو حامد. **كتاب إحياء علوم الدين**. 4 أجزاء. القاهرة (بلا تأريخ).
- - **كتاب الاقتصاد في الاعتقاد**. تحقيق عادل العوّا. بيورت، 1929 .
- - **المنقذ من الضلال**. تحقيق فريد جبر. بيروت، 1959 .
- - **مشكاة الأنوار**. تحقيق أ. عفيفي. القاهرة، 1383 /1964 .
- - **معارج القُدُس في مدارج معرفة النفس**. القاهرة 1963 .
- - **ميزان الآمال**. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة، 1964 .
- - **القسطاس المستقيم**. تحقيق فكتور شلحت. بيروت، 1959 .
- - الحلّي، حسن بن يوسف. **الباب الحادي عشر**. تحقيق Miller. لندن، 1928 .
- - الحُجويري، علي بن عثمان. **كشف المحجوب**. ترجمة R. A. Nicholson، ليدن ولندن، 1911
- - ابن عربي، محيي الدين . **كتاب نقش الفصوص**. حيدر آبادر، 1367 /1948 .
- - **فصوص الحِكَم**. تحقيق أبو العلاء عفيفي. القاهرة، 1365 /1946 .
- - **كتاب اصطلاح الصوفية**. حيدر آباد، 1367 /1948 .
- - **رسائل ابن العربي**. جزآن حيدر آباد، 1367 /1948 .
- - ابن الأزرق، أبو عبد الله. **بدائع السلوك في طبائع الملوك**. تحقيق أ. س. النشار. جزآن. بغداد، 1977.
- - ابن أنس، مالك. **الموطّأ**. تحقيق عبد الباقي. جزآن القاهرة، 1370 /1951 .
- - ابن بابويه، محمد ابن علي (شيخ سَدوق). **العقيدة الشيعية**. A shi'ite Cred. ترجمة فيضي Fyzee. لندن 1942 .
- - ابن حنبل، أحمد بن محمد. **المســند**. تحقيق أحمد شاكر. 15 جزءاً. القاهرة 1368 /1949 - 1375 /1956 .
- - ابن حزم، أبو علي. **كتاب الأخلاق والسير**. حقّقته وترجمته إلى الفرنسية ندى طوميش. ببيروت، 1961 .
- - **الإحكام في أصول الأحكام**. 4 أجزاء القاهرة، 1345 /1926 .
- - **كتاب الفصل في المِلَل والأهواء والنّحَل**. تحقيق عبد الرحمن خليفة. 5 أجاء. القاهرة، 1321 /1903 .
- - ابن الجوزي، عبد الرحمن. **الحسن البصري**. تحقيق هـ . سندوبي. القاهرة، 1350 /1931 .
- - ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدّمة**. تحقيق Quatremere. 3 أجزاء. باريس، 1858 . وترجمها إلى الإنكليزية *The Muqaddimah: An Introduction to History.* Rosenthal Franz. - 3 أجزاء. لندن 1958 .
- - **كتاب التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً**. تحقيق م. آلطَنجي. القاهرة، 1951 .
- - ابن خليل الطرابلسي، علاء الدين أبو الحسن علي. **كتاب معين الحكّام**. القاهرة. 1300 /1882 .

• - ابن المرتضى، أحمد بن يحيى. **كتاب المنية والأمل**. تحقيق توماس آرنولد. حيدر آباد، 1316 / 1899

• - **كتاب طبقات المعتزلة**. تحقيق S. Diwald - Wilzer. بيرون وويسبادن، 1961 .

• - ابن قيم الجوزيّة، شم الدين أبو عبد الله محمد. **إعلام الموقّعين**. 4 أجزاء. القاهرة، بلا تأريخ.

• - ابن رشد، أبو الوليد. **كتاب فصل المقال**. تحقيق أ. نادر. بيورت، 1961 . وترجمه جورج ف. حوراني إلى الإنكليزية Averroes on the Harmony of Regligion and Philosophy. لندن، 1961 .

• - **كتاب الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة**. تحقيق M. J. Muller. ميونيخ، 1959 . وله طبعة جديدة: م. قاسم. القاهرة، 1955 .

• - Averroes Commentary on Plato's Republic. تحقيق E. I. J. Rothensal. كمبرج ، 1956. - طبعة جديدة:

Averroes on, Plato's Republic. Ithaca, N. Y. 1974. Lerner, Ralph

• - **بداية المجتهد**. جزآن. إسطنبول، 1333 / 1914 .

• - ابن سينا، أبو علي الحسين. **كتاب الشفاء: الإلاهيات**. ج2 . تحقيق محمد يوسف موسى، سليمان دنيا، وسعيد زايد. القاهرة 1960 .

• - **كتاب الإشارات والتنبيهات**. تحقيق سليمان دنيا. 3 أجزاء. القاهرة. 1367 /1947 .

• - **كتاب النجاة**. القاهرة 1331 /1912 .

• - **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**. القاهرة، 1326 /1908 .

• - **حياة ابن سينا**. ترجمة W. E. Gohlman 1974 Albany, N. Y. . 1974 .

• - ابن تيميّة، تقي الدين. **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعيّة**. تحقق سامي النشّار وزكي عطيّة. القاهرة، 1951 .

• - الإسفراييني، أبو المظفّر. **كتاب التبصير في أصول الدين**. تحقيق زاهد الكوثري. القاهرة 1374 /1955.

• - **مجموعات رسائل**. تحقيق م. هـ. الفقّي. القاهرة، 1368 /1949 .

• - الجرجاني، شريف علي. **كتاب التعريفات**. G. L. Flugel ليبزيغ، 1845 .

• - الجوايني، إمام الحرمين. **كتاب الإرشاد**. تحقيق م. ي. موسى وعلي أ. عبد الحميد. القاهرة 1369 /1950 .

• - **الشامل في أصول الدين**. تحقيق H. Klopfer القاهرة، وويسبادن، 1960 - 61 .

• - الكندي، أبو يوسف يعقوب ابن إسحاق. **رسائل الكندي الفلسفية**. تحقيق م. أ. أبو رضا. جزءان القاهرة، 1950 . 53 .

• - **كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى**. تحقيق أ. ف. الأهواني. القاهرة، 1367 /1948 .

• - Al-Kindi's Metaphysics: A Translation of Al-Kindi's Treatise. "On first Philosophy" ترجمة Alfred L. Ivry. Albany N. Y, 1974 - .

- الملَطي، أبو الحسين. **كتاب التنبيه والردّ.** القاهرة 1949 .
- مالك بن أنس. انظرْ ابن أنس.
- الماتريدي، أبو منصور محمّد . **كتاب التوحيد.** تحقيق فتح الله خُلَيف. بيروت، 1970 .
- الماوردي، أبو الحسن. **كتاب الأحكام السلطانية.** تحقيق Engery بونّ، 1853 .
- **أدب القاضي.** تحقيق م. هـ. السرحان. جزءان. بغداد ، 1391 ـ 92 /1971 ـ 72 .
- **أدب الدنيا والدين.** تحقيق م. السقّا. القاهرة، 1973 .
- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجّاج. **صحيح.** مع شرح النووي. 18 جزاءً. القاهرة، 1929 . 30
- نَسَفي، نجم الدين. **عقيدة الإسلام** Creed of Islam مع شرح التفتزاني، ترجمة E E. Elder نيويورك 1950 .
- النعمان، القاضي أبو حنفي. **دعائم الإسلام.** تحقيق آصف بن علي أصغر، فيضي (Fyzee) جزءان. القاهرة، 1951 . 60 .
- الفقطي، جمال الدين علي بن يوسف. **تأريخ الحكماء،** تحقيق Julius Lippert ليبزيغ ، 1903 .
- الرازي، أبو بكر محمد بن زكريا. **رسائل فلسفيّة.** Opera Philosophica تحقيق Kraus، بيروت، 1973 .
- السمناني، علي بن محمد. **ـ.ِضة القضاة وطريق النجاة.** تحقيق الناهي. 3 أجزاء. بغداد، 1970 ـ 73 .
- الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة.** تحقيق أ. شاكر. القاهرة، 1358 /1940 . وقد ترجمها خدّوري، مجيد في كتابه *Islamic Jurisprudence* (Baltimore, 1961) .
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. **كتاب المِلَل والنِّحَل.** تحقيق William Cureton. لندن وليبزيغ، 1846 ، 1923 .
- **كتاب نهايات الإقدام.** تحقيق Alfred Guillaume. لندن، 1934 .
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الموافَقات.** تحقيق دُراز. 4 أجزاء، القاهرة، بلا تاريخ.
- **كتاب الاعتصام.** 3 أجزاء. القاهرة، 1331/1913 .
- الشيباني، محمد بن الحسن. **كتاب المخارج في الحيل.** تحقيق Schacht . ليبزيغ، 1930 .
- **كتاب السِّيَر.** تحقيق وترجمة خدّوري، م. The Islamic Law of Nations . بولتيمور، 1966.
- الطّبَري، أبو جعفر محمد بن جرير. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن.** تحقيق محمود شاكر. 15 جزءاً. القاهرة، بلا تاريخ. ويشار إليه غالباً **بتفسير الطبري.**
- الطُرطوشي، أبو بكر محمد. **كتاب سراج الملوك.** القاهرة. 1319/1902
- الطوسي، نصير الدين. **أخلاقي ناصري.** ترجمة The Wickens, G. M. Nasirean Ethics ، لندن 1964 .
- عُمارة، محمد. (المحقّق). **رسائل العدل والتوحيد.** جزءان. القاهرة، 1971 .
- الزركلي، خير الدين. **رسائل إخوان الصفاء.** 4 أحزاء. القاهرة، 1347/1928 .

2 ـ المؤلفات الحديثة باللغة العربيّة

- ـ أبو زهرة، محمد. **ابن تيميّة**. القاهرة، 1925 .
- عفيفي، أ. Cambridge. The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul' Arabi ، 1933.
- دنيا، سليمان. **الحقيقة في نظر الغزالي**. القاهرة 1947 .
- فخري، مجيد. **دراسات في الفكر العربي**. بيروت، 1978 - 79 .
- **الفكر الأخلاقي العربي**. جزءان. بيروت، 1978 - 79 .
- فارس، بشر. **مباحث عربية**. القاهرة، 1939.
- الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. الدار البيضاء، 1963
- الحصري، ساطع. **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**. القاهرة، 1953.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية** تونس، 1946/1366.
- مدكور، إبراهيم. **في الفلسفة الإسلامية**. جزءان. ط 3. القاهرة 1976.
- قاسم، محمود. **ابن رشد**. القاهرة، 1969.
- قطب، سيّد. **العدالة الاجتماعية في الإسلام**. القاهرة، بلا تاريخ. ترجمة إلى الإنكليزية Social Justice in Islam. Hardie، واشنطن العاصمة، 1953.
- صليباً جميل. **الدراسات الفلسفية**. دمشق، 1964/1383.
- السنهوريُ عبد الرزّاق. **الوجيز**. جزآن. القاهرة، 1966.
- شلتوت، محمود، **فقه القرآن والسنة: القصاص**. القاهرة، 1964.
- صبحي، أحمد محمود. **الزيديّة**. الإسكندريّة، 1980.
- وردي، علي. **منطق ابن خلدون**. القاهرة، 1962.
- زيد، مصطفى. **المصلحة في التشريع الإسلاميّ**. القاهرة، 1954.

3 ـ مؤلفات حديثة بلغات أجنبية

Abū Zahra, Muhammad *Ibn Taymīya.* Cairo, 1952.
Affifi, A. E. *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnu'l Arabi.* Cambridge, 1933.
Afnan, S. M. *Avicenna: His Life and Works.* London, 1958.
Anawati, G. C. *Étude de philosophie musulmane.* Paris, 1974.
Arberry, A. J. "Rhazes on the Philosophic Life," *Asiatic Review* 45 (1949): 703–13.
Atiyeh, George N. *Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs.* Karachi. 1966.
Berman, Lawrence V. "Excerpts from the Lost Arabic Original of Ibn Rushd's Middle Commentary on the Nichomachean Ethics," *Oriens* 20 (1967): 31–59.
Cook, Michael. *Early Muslim Dogma.* Cambridge, 1981.
Corbin, H. *Histoire de la philosophie islamique.* Paris, 1964.
Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy.* 2nd ed. New York, 1983
———. "Some Implications of the Mu'tazilite View of Free Will," *Muslim World* XLIII (1953): 95–109.
Frank, Richard M. *Beings and Their Attributes.* Albany, N.Y., 1978.
Gardet, L. and Anawati, G C. *Introduction à la théologie musulmane.* Paris, 1948.
Gibb, H.A.R *Modern Trends in Islam.* Chicago, 1946.
Goodman, Lenn Evan. "Maimonides' Philosophy of Law," *Jewish Law Annual* I: 72–107.
Hourani, George F. *Islamic Rationalism.* Oxford, 1971.
———. "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbār." In *Islamic Philosophy and the Classical Tradition,* edited by S. M. Stern et al., pp. 105–15. Columbia, S.C., 1972.
Iqbal, M. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam.* London, 1934
Khadduri, Majid *War and Peace in the Law of Islam.* Baltimore, 1955.
———. "Property. Its Relation to Equality and Freedom in Accordance with Islamic Law." In *Equality and Freedom: Past, Present and Future* (edited for the International Association of the Philosophy of Law and Social Philosophy). Wiesbaden, 1978.
———. "Marriage in Islamic Law: The Modernist Viewpoints." *American Journal of Comparative Law* XXVI (1978): 213–18.
Khadduri, M , and Leibesny, H. J., eds. *Law in the Middle East.* Washington, D.C., 1955.
Kholeif, Fath-Allāh. *A Study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and His Controversies in Transoxiana.* Beirut, 1966.
Khumaynī, Āyat-Allāh Rūḥ-Allāh *Hukūmat-ī Islāmī.* Translated by Hamid Algar, titled *Islam and Revolution.* Berkeley, 1981.
Laoust, H. *Essai sur le doctrine sociale et politique de T. D. Ahmed B. Taimiya.* Cairo, 1939.

Lerner, R., and Mahdi, M. *Medieval Political Philosophy.* Glencoe, Ill., 1963.
Liebesny, Herbert J. *Law of the Near and Middle East.* Albany, N.Y., 1975.
Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun's Philosophy of History.* 2nd ed. Chicago, 1964.
Massignon, Louis. *La passion d'al-Husayn ibn Mansour al-Hallaj.* 2 vols. Paris, 1922. Translated by Mason, Herbert. *The Passion of al-Hallaj.* 4 vols. Princeton, 1982.
Masud, Muhammad Khalid. *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Isḥāq al-Shāṭibī.* Islamabad, 1977.
Nader, Albert N. *Le système philosophique de Mu'tazila.* Beirut, 1956.
Nasr, S. H. *Three Muslim Sages.* Cambridge, Mass., 1964.
Nicholson, R. A. *Studies in Islamic Mysticism.* Cambridge, 1921.
——. *The Mystics of Islam.* London, 1963.
Obermann, Julian. "Political Theory in Early Islam: Ḥasan al-Baṣrī." *Journal of the American Oriental Society* LV (1935). 138–62.
Peters, P. E. *Aristotle and the Arabs.* New York, 1968.
Qasim, Mahmūd. *Ibn Rushd.* Cairo, 1969.
Qutb, Sayyid. *Al 'Adala al-Ijtimā'īya fī al-Islām.* Cairo, n.d.; translated b Hardie, J. B. *Social Justice in Islam.* Washington, D.C., 1953
Rahbar, Daud. *God of Justice.* Leiden, 1960.
Rahman, F. *Prophecy.* London, 1958.
Rosenthal, E. I. J. *Political Thought in Medieval Islam.* Cambridge, 1958.
Rosenthal, Franz. *Concept of Freedom in Islam.* Leiden, 1960.
Salem, Elie A. *Political Theory and Institutions of the Khawārij.* Baltimore, 1965
Seale, Morris S. *Muslim Theology.* London, 1964.
Smith, Jane I., and Haddad, Yvonne Y. *The Islamic Understanding of Death and Resurrection.* Albany, N.Y., 1981.
Tyan, Emile. *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam.* 2 vols. Paris, 1938–43.
Van Ess, Joseph. *Anfänge Muslimischer Theologie.* Beirut, 1977.
——. "Skepticism in Islamic Religious Thought." *al-Abhāth* XXI (1968): 1-14.
Walzer, Richard. *Greek into Arabic.* Oxford, 1963
Watt, W. M. *Free Will and Predestination in Early Islam.* London, 1953
—— *Muslim Intellectual.* Edinburgh, 1963
——. *Islamic Philosophy and Theology.* Edinburgh, 1962
Wensinck, A. G. *Muslim Creed.* Cambridge, 1932.

من إصدارات الدار الحديثة
١٩٩٧ ـ ١٩٩٨

نقد العقلانية العربية	الياس مرقص
الجواري والقيان	د. سليمان حريتاني
الموقف من الخمرة	د. سليمان حريتاني
أخلاق الانجيل	ألبير بايه
قوى وآفاق	نعوم تشومسكي
الاسلام والسلطان والملك	د. أيمن ابراهيم
الأحناف	عماد صباغ
هرمس مثلث العظمة (نصوص قديمة مع دراسة عن أصولها)	مارسيل ليبمان
الإسلام وحقوق النساء	رفعت حسان
العدل في الإسلام	د. مجيد خدوري
نيتشه مكافحاً ضد عصره	رودولف شتاينر
الفرعون الأخير أو زوال حضارة عريقة	فرانسيس فيفر
مفهوم الإنسان عند ماركس	أريك فروم
قطار إلى باكستان «رواية»	خوشوانت سينج
خطى كتبت علينا «رواية»	ناديا شومان
محمد (نظرة غربية جديدة في فهم الإسلام)	كارين آرمسترونغ

عناوين صادرة عن الدار

الله والإنسان	كارين آرمسترونغ
الفن عند الإنسان البدائي	يان إيلينيك
أصداء الزمن	يان دوبراتشينسكي
السيادة	عبدالهادي عباس
العشق الجنسي والمقدس	فيليب كامبي
إعادة انتاج الهوية	أحمد حيدر
الوثنية والمسيحية	ألكسندر كرافتشوك
مديح الأختلاف	البير جاكار
فلسطين والفلسطينيون	باميلا آن سميث
قضايا الإبداع	يوسف جابر

سيصدر عن الدار قريباً

التوظيف الاجتماعي للمحرم (التابو)

تاليف د. سليمان حريتاني

رقم الإيداع

مفهوم العدل في الإسلام/ تأليف مجيد خدوري

. ـ [دمشق]: دار الحصاد، ١٩٩٨ . ـ ٢٧٤ ص

؛ ٢٤سم

١ ـ ١٨٩,١ خ د و م

٢ ـ ٤١٧٢ / ٢١٨ خ د و م

٣ ـ العنوان ٣ ـ خدوري

مكتبة الأسد

ع ـ ١٤٢٦ / ٩ / ١٩٩٨



مفهوم العدل في الإسلام

يعالج هذا الكتاب موضوعًا شغل رجال الفكر عبر القرون، واختلفت فيه وجهات النظر وتشعّبت، وربما نشأت بسببه خصومات ونزاعات وحروب. هذا الموضوع هو «العدل» الذي لا يمكن أن تستقيم حياة الناس إلا به. ولكن ما العدل؟ وكيف تصوّره الإسلام في بداية ظهوره، وكيف تطوّر مفهومه لدى الفلاسفة وعلماء الدين والفقهاء ورجال الفكر؟ وما معايير العدل المطبقة من قبل أنظمة الحكم في الأقطار العربية والإسلامية على اتساعها وامتدادها منذ أن كانت دولة واحدة تطبق معيارًا واحدًا للعدل إلى أن أصبحت دولاً شتى ذات معايير عدل متباينة؟ ثم ما مدى اهتمام عمالقة الفكر الإسلامي وإسهامهم في إيضاح مفاهيم العدل وتطويرها، مثل الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد الذين تناولوا الجانب الفلسفي من الموضوع، ومثل الغزّالي والرازي والماوردي ونصير الدين الطوسي الذين تناولوا جانبه الأخلاقي، ومثل أبي حنيفة والشافعي اللذين عُنيا بجانبه القانوني، وابن خلدون وابن الأزرق اللذين عالجاه من الناحية الاجتماعية، وهذا كله إلى جانب إسهامات رجال الفكر والدين والقانون البارزين في العصر الحديث مثل جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده، والإمام آية الله الخميني، وعلي عبد الرازق، وعبد الرزاق السنهوري؟

هذه وغيرها أسئلة تصدّى لها المؤلف وعالجها بنزاهة وموضوعية وسعة أفق وتقدير عظيم لتراثنا الغني وفلاسفتنا ومفكرينا الكبار عبر العصور. وقد استخدم في دراسته القانونية هذه منهجًا طولانيًّا، فأفرد فصلاً خاصًّا لكل جانب من جوانب العدل: العدل السياسي، والعدل الكلامي (الديني)، والعدل الفلسفي، والعدل الأخلاقي، والعدل القانوني، والعدل الاجتماعي. وتتبّع حركة الفكر والجدل في كل منها منذ فجر الإسلام حتى العصر الحديث. وبهذه الصورة استعرض مواقف المذاهب والحركات الإسلامية بدءًا بانقسام المجتمع الإسلامي الناشئ إلى سنّة وشيعة ومرورًا بمذهب الخوارج ومذاهب المرجئة والمعتزلة والمتصوفة، ثم عرض للتعديلات التي طرأت، بتأثير الظروف المستجدّة في العصر الحديث، على التشريعات والقوانين في ظل الدولة العثمانية وتمثلت بإصدار مجموعة القوانين التي تعرف باسم (المجلّة). وانتهى بسرد قصة ظهور القوانين المدنية في عدد من الدول الإسلامية بعد استقلالها مثل مصر والعراق وتونس وسورية وباكستان.

الناشر

